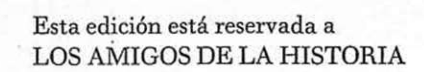
DANIEL ROPS

DE LA ACADEMIA FRANCESA

HISTORIA DE LA IGLESIA DE CRISTO

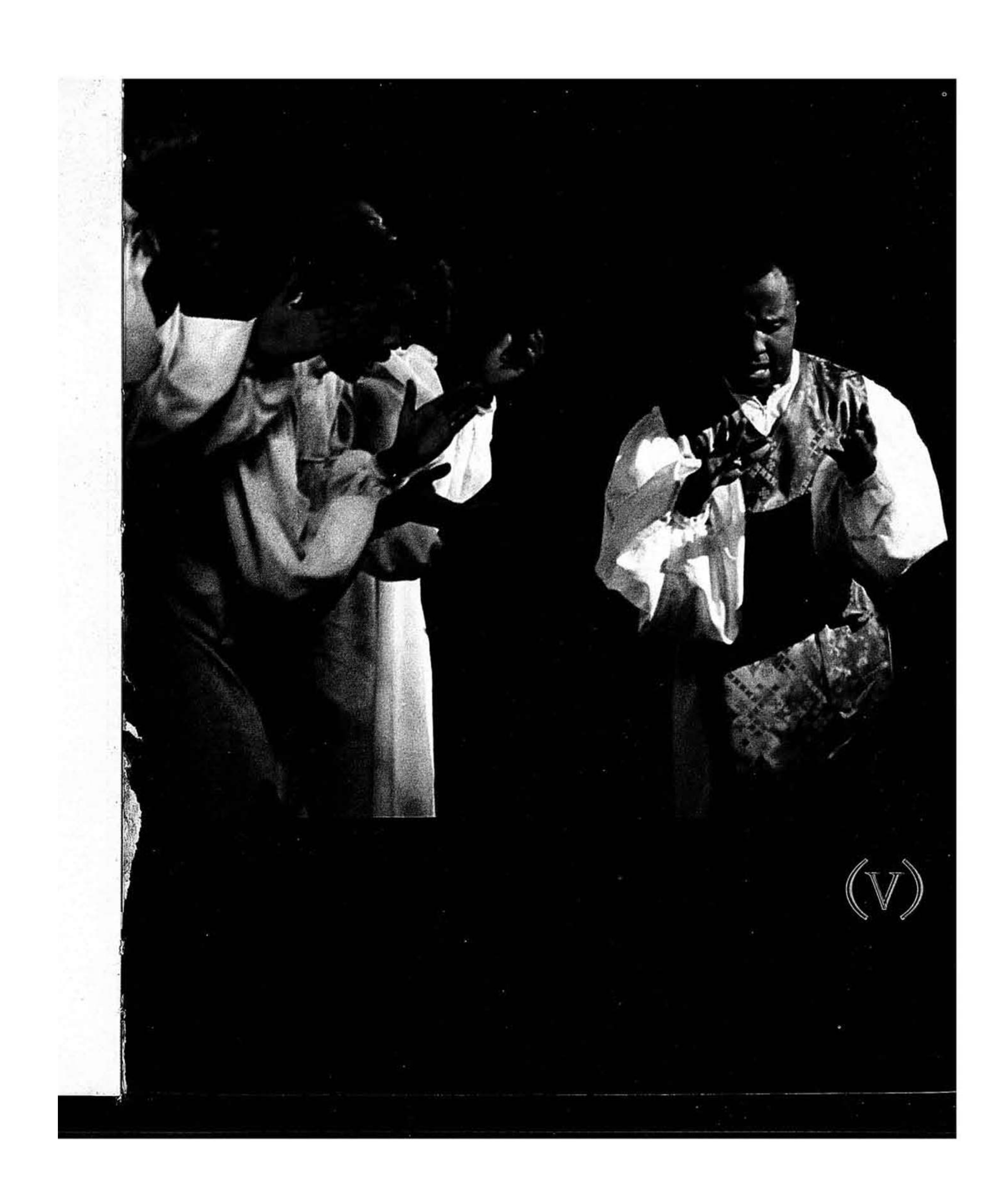
XIV

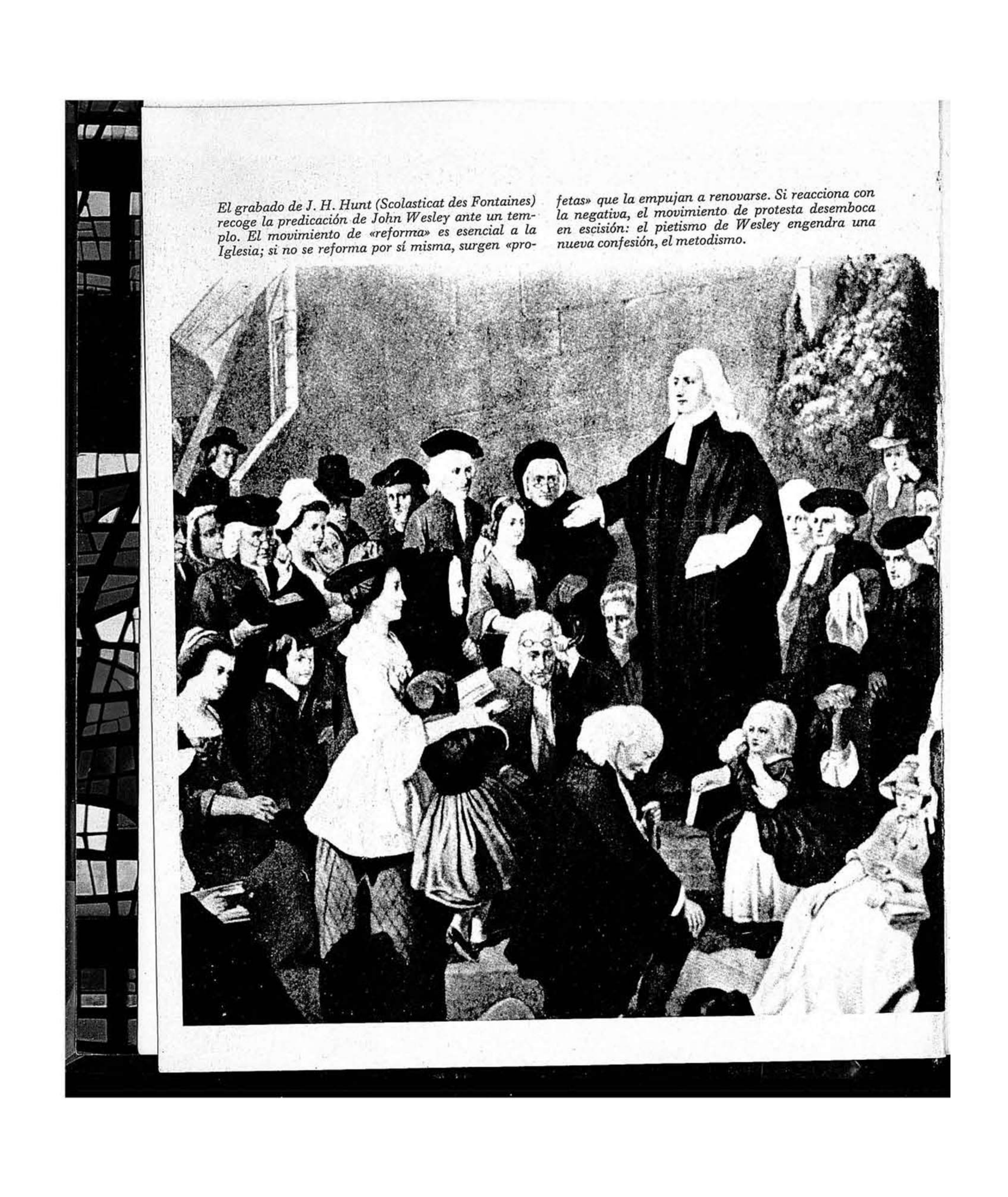
ESTOS CRISTIANOS, NUESTROS HERMANOS


Esta edición está reservada a
LOS AMIGOS DE LA HISTORIA

HISTORIA DE LA IGLESIA Vol. XIV
Nihil Obstat: D. Vicente Serrano Madrid 14-10-71
Imprímase: Ricardo, Obispo auxiliar y Vicario General
Arzobispado de Madrid-Alcalá

Edición especial para
CIRCULO DE AMIGOS DE LA HISTORIA
Sánchez Díaz, 25 Madrid-27


(V)



El grabado de J. H. Hunt (Scolasticat des Fontaines) recoge la predicación de John Wesley ante un templo. El movimiento de «reforma» es esencial a la Iglesia; si no se reforma por sí misma, surgen «profetas» que la empujan a renovarse. Si reacciona con la negativa, el movimiento de protesta desemboca en escisión: el pietismo de Wesley engendra una nueva confesión, el metodismo.

ADVERTENCIA AL LECTOR

Ningún tomo de esta HISTORIA DE LA IGLESIA lleva advertencia inicial al lector. Si éste constituye una excepción es porque el autor, al escribirlo, se ha visto obligado a veces a adoptar posiciones sobre las cuales cree conveniente una explicación.

I. — *«Estos cristianos, nuestros hermanos»*, constituye el tercer tomo de *«La Iglesia de las Revoluciones»*, dentro del plan de esta Historia. En él se relatan los acontecimientos que, desde 1789 hasta nuestros días, han afectado a los «hermanos separados», puesto que la abundancia de materia nos había obligado a reservar los dos precedentes exclusivamente a los acontecimientos relativos a la Historia de la Iglesia católica. Pero muy pronto comprendió el autor que era imposible a los lectores católicos —e incluso, digámoslo sin mala intención, a muchos lectores protestantes...— orientarse entre las numerosas iglesias, denominaciones, sectas, que se presentan como protestantes, si una breve información previa no situaba al menos las principales en su cuadro histórico y dogmático. El lector encontrará, pues, aquí, antes del relato de los hechos, cortas monografías que le ayudarán a situar en su lugar exacto a baptistas y metodistas, a cuáqueros y pentecostales, y también a coptos u ortodoxos.

II. — El autor de este libro es católico, fiel por entero al magisterio de la Iglesia católica, apostólica y romana, sumiso e hijo fielmente entregado a la autoridad infalible de aquél a quien el Espíritu Santo ha confiado el gobierno de la Iglesia y que, para él, es el Vicario de Cristo en la Tierra. Es decir, que toda opinión que aparezca en la presente obra, cualquier juicio, son válidos a los ojos del autor sólo si la *Ecclesia Mater*, guardiana de la verdad intangible, los tiene por tales.

Pero el autor cree haber sido fiel al auténtico espíritu de «catolicismo», es decir, de universalismo, rechazando deliberadamente todo lo que hubiera podido dar a su libro un carácter polémico. Una actitud agresiva, manifiéstese como se manifieste, no procede jamás de un auténtico amor a la verdad, sino más bien de fidelidad sectaria a un partido, a un sistema de pensamiento y a sus prejuicios. El fin principal perseguido hasta aquí es comprender y hacer comprender, lo que constituye el primer paso en lo que hoy se llama *ecumenismo*, y cuyo fin será un día, *Deo volente*, la reunión de todos los cristianos. Al hacer esto el autor cree haber obedecido las intenciones que animan a los grandes Papas de nuestra época, y, precisamente, a Juan XXIII y a S.S. Paulo VI.

III. — La mayor parte de la documentación empleada aquí procede «del otro lado»: protestante para los protestantes, ortodoxa para los ortodoxos. Eliminada así deliberadamente toda obra acremente polémica, el autor sólo ha retenido, de parte católica, para su documentación, aquellas obras que participaban del mismo estado de espíritu de apertura a los otros.

Desde luego, se le han planteado al autor problemas de vocabulario. Las mismas palabras no tienen el mismo sentido si las utiliza un católico, un protestante o un ortodoxo. La más difícil de estas palabras es la de *Iglesia*. Para un católico no existe, en el sentido absoluto de la palabra, más que una Iglesia, que desde hace casi dos mil años mantiene intacto el mensaje de Cristo, y cuyas instituciones encuadran y sostienen la vida de las sucesivas generaciones. Pero también los ortodoxos hablan de la Iglesia, reivindicando para la suya los mismos caracteres, aunque la definición que dan ellos sea bastante diferente de la de los católicos. Y los protestantes hablan de *Iglesias*, en plural, atribuyendo a la palabra una significación completamente distinta que abarca a la vez la realidad sociológica de un grupo religioso y la realidad sobrenatural de un modo particular de elección por el Espíritu Santo. Cuando a lo largo de este libro nos referimos a *Iglesias* que están fuera de la *Iglesia católica*, habrá que recordar estas diferencias capitales sin que haya necesidad de referirse a ellas explícitamente. Los documentos pontificios recientes, por otra parte, proceden así cuando hablan, sin vacilar, de «la iglesia orto-

doxa rusa», de «la iglesia evangélica de Alemania» o de otras.[1]

Muchos otros términos exigirían precisiones análogas. Si hablamos por ejemplo de *obispos* luteranos, anglicanos, metodistas, esto no quiere decir de ningún modo que les reconozcamos el privilegio de la sucesión apostólica; el término «estructura episcopal» describe simplemente un sistema de gobierno. Igualmente hablaremos de *santidad* cuando nos refiramos a alguna gran figura de «hermano separado», un Juan de Cronstadt, por ejemplo, un Livingstone o un Kagawa; se comprende perfectamente que la palabra se aplica a estos hombres en cuanto revelan virtudes, sin que suponga ello la significación sobrenatural de su testimonio.

IV. — La presente obra alcanza hasta 1958. Ha sido prolongada hasta esta fecha, y detenida en ella, en consideración a la misma intención «ecuménica» que la inspira. El último capítulo, consagrado a la historia de los esfuerzos realizados por el conjunto de los cristianos para alcanzar la unidad entre ellos, mostrará suficientemente, según creemos, que en esta materia el advenimiento de Juan XXIII marca un cambio total. Exactamente el 25 de enero de 1959, día en que se anunció que iba a convocarse próximamente un Concilio ecuménico y que uno de sus fines sería preparar la unión entre los cristianos, se abrió un capítulo nuevo en esta historia de la unidad cristiana. Escrito en el clima abierto al mundo cristiano por el Papa Juan, este libro ha querido cerrarse con la evocación de su grande y amorosa figura.

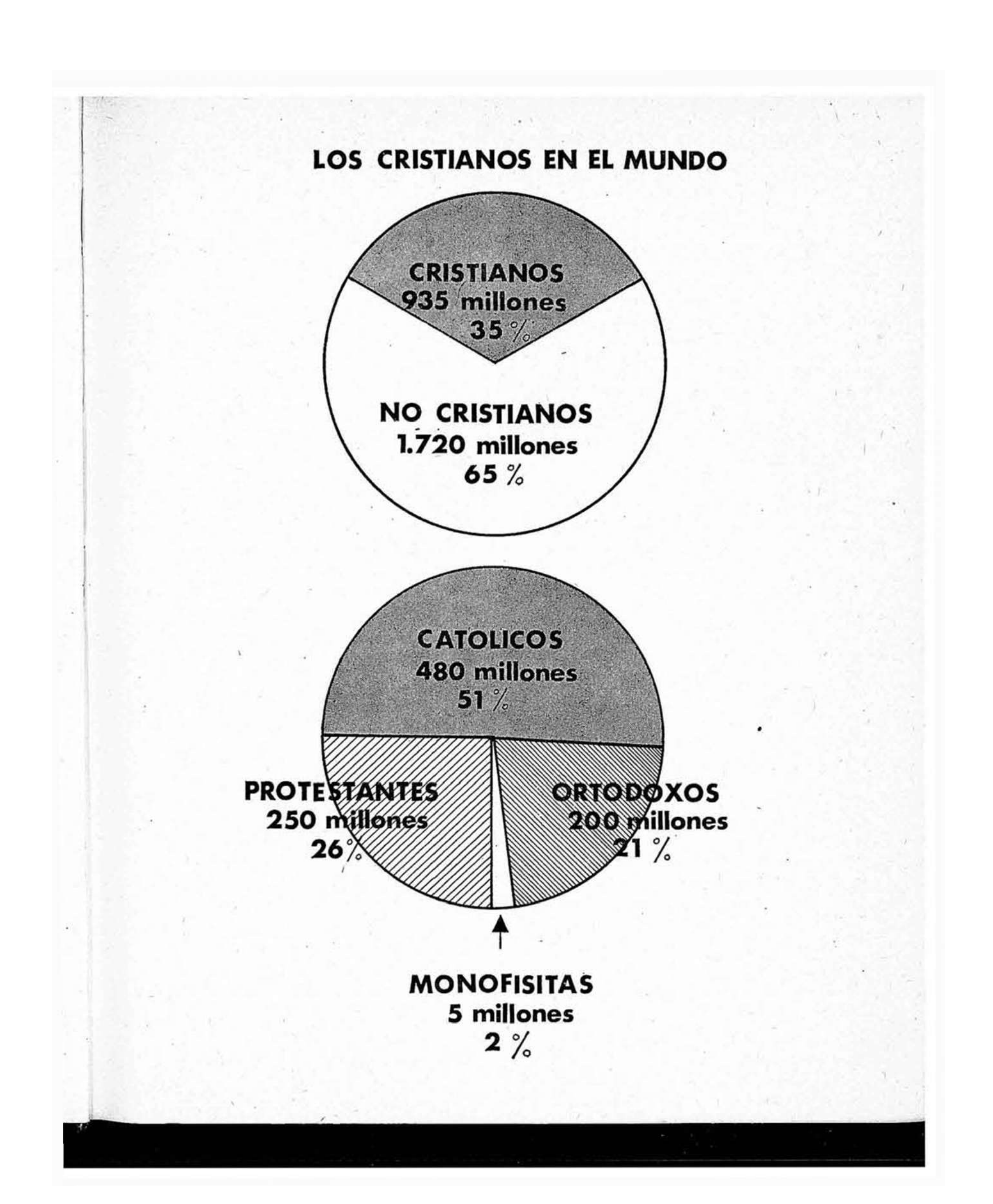
V. — He aquí ahora el punto más delicado sobre el que el autor ha creído necesario dar ciertas explicaciones. Algunos lectores se sorprenderán quizás al ver aquí clasificados a los anglicanos entre los protestantes. Y algunos de nuestros amigos ingleses nos harán sin duda reproches. No ignoramos —lo hemos dicho repetidamente— que la iglesia anglicana no puede asimilarse sin reservas a ninguna iglesia protestante, que una gran parte de sus fieles guarda con celo y orgullo tradiciones que son sustancialmente católicas, y que ella se considera como una especie de iglesia-puente entre Roma y las iglesias de la Reforma. Sin embargo, la clasificación del anglicanismo entre las formas de protestantismo nos ha parecido, en definitiva, legítima. Y no sólo porque historiadores protestantes, como Émile G. Léonard, por ejemplo, la han adoptado como tal. No es posible olvidar que entre los treinta y nueve artículos que sirven de base al anglicanismo, hay varios que son netamente protestantes; que el *Prayer Book*, cuya reforma en sentido catolizante ha sido desechada hace aún poco tiempo, contiene, al lado de muchos textos aceptables para un católico, otros de una sonoridad protestante; que la hija mayor de la Comunión anglicana se llama en los Estados Unidos «Iglesia protestante episcopaliana»; que el anglicanismo participa, como elemento constitutivo, en el Consejo de misiones protestantes; que esta iglesia anglicana que se dice a medio camino del catolicismo ha aceptado fusionarse, en la India del Sur, con elementos protestantes extremadamente alejados del catolicismo... Dejemos este debate, o mejor, si hay que cerrarlo, citemos al Reverendo Fillingham, ministro anglicano que, en 1896, al enterarse de que el Papa León XIII acababa de declarar inválidas las ordenaciones anglicanas, dijo: «Para nosotros, protestantes, es seguro que no poseemos órdenes en el sentido católico.»

Tales son las observaciones preliminares que nos parecía indispensable plantear al lector antes de que entre en el texto de esta obra. Esperamos que le hayan convencido de que este libro es, ante todo, «un libro de buena fe».

D. R.

25 de enero de 1965. Clausura de la Semana de la Oración por la Unidad.

1. *Acta Apostolicae Sedis*, 26 de noviembre de 1962, por ejemplo.



LOS CRISTIANOS EN EL MUNDO
CRISTIANOS
935 millones
35 %
NO CRISTIANOS
1.720 millones
65 %
CATOLICOS
480 millones
51 %
PROTESTANTES
250 millones
26%
ORTODOXOS
200 millones
21 %
MONOFISITAS
5 millones
2 %

I. HIJAS DE LA REFORMA

Cuatro imágenes

Altas tierras de los Cévennes, landas pedregosas, cielo azul, metálico. A lo lejos las crestas de las sierras como gigantescas olas petrificadas. La casa de Dios es la más pobre de la aldea: un antiguo establo, sin duda, amplio, bajo, abovedado. Han dejado en su sitio el pesebre y el abrevadero. Los muros, encalados, se muestran con una atrayente desnudez. Sobre el del fondo destaca una cruz sin crucificado, y en los de los lados, unos versículos bíblicos pintados con nogalina: «Sus caminos no son nuestros caminos» (*Isaías,* LV, 8); «Todo lo ha hecho bien» (*Marcos,* VII, 37).

La reunión se compone de un centenar de fieles. Los hombres a la derecha, las mujeres a la izquierda, todos vestidos de modo semejante, con gruesa tela oscura. El aspecto es digno, bastante afectado. De pie ante la mesa de madera sin barnizar que ocupa el fondo de la sala, con una *Biblia* colocada junto a él, sobre un pupitre, entre dos ramos de flores, un hombre habla: el pastor. Lleva una vestimenta negra, de algodón, que hace pensar en la toga de los magistrados más que en una sotana. Sin tirilla, con una golilla blanca que se ajusta mal al cuello. «La gracia y la paz os son dadas por Dios, Nuestro Padre, y por Jesucristo, Nuestro Señor. Invoquemos la ayuda de Dios...» El tono es de una bella simplicidad. La sonoridad que presta a sus palabras el acento de la comarca no impide la oración, evidentemente fervorosa, convencida. El culto sigue desarrollándose durante una hora sin que cambie el tono. Adoración, lectura de la Ley, confesión de los pecados, profesión de fe, de nuevo lectura de la *Biblia...* De vez en cuando resuena un *amén* lanzado a la vez por todas las voces y, a veces, muy espaciadamente, se alza una invocación rítmica o lento canto: «De un árbol secular — viejo tronco de Israel — durante el invierno austero — brotó una rama lozana — y sobre el duro suelo — en la noche tranquila y clara — floreció una rosa...»

Dos momentos destacan especialmente en este desarrollo monocorde: la Predicación y la Santa Cena; ni la una ni la otra rompen con la regla de contención y simplicidad. El pastor habla sin énfasis, mencionando pasajes del *Antiguo* y del *Nuevo Testamento* con una seguridad algo mecánica, pero su auditorio ciertamente lo sigue, y aquellas simples menciones del *Evangelio* levantan eco en las almas. Luego llega la Comunión: un desfile pausado en el que cada uno se acerca, llegado su turno, a sentarse en un banco, ante la mesa, para recibir el pan en la mano semicerrada y el vino en un pequeño cubilete de estaño: exactamente como si se tratara de una comida de campesinos y no de un sacrificio, y mucho menos un misterio. Una última oración, que todos escuchan erguidos, y luego, para concluir, la bendición que San Pablo dirigía a sus amigos colosenses: «Que la paz de Cristo, a la que habéis sido llamados para formar un solo cuerpo, reine para siempre en vuestros corazones. Amén.»

Se ha acabado. Muy sencillamente, en público, el pastor se quita sus vestiduras y su golilla. Vestido con una chaqueta gris, parece uno más de estos hombres que le rodean, hijo como ellos de esta ruda tierra que fue escenario de las luchas de los calvinistas tras la revocación del Edicto de Nantes. La reunión se disuelve en la callejuela, que se llena de voces de acento cantarín.

* * *

Domingo en Noruega. Es verano, pero el cielo, límpido, brilla con un azul tan pálido que más parece gris perla. Más allá de la plaza, y sobre el tejado de las casas bajas, el mar cabrillea, liso, exacto, como una piedra preciosa entre los acantilados que la engastan. Un revuelo de gaviotas danza un ballet chillón. La ceremonia ha empezado en la calle, cuando el «Obispo de la comarca» —tal es su título— salió de la casa parroquial para dirigirse a pie hasta la iglesia a la cabeza de una comitiva de señores graves, vestidos de gris. Es un anciano, aún arrogante, de rasgos regulares, con el cabello cano. Con sus gruesas gafas de montura de oro parece más un profesor de universidad que un sacerdote. Lleva

una pesada capa de terciopelo carmesí, adornada por delante y en el vuelo con un ancho galón bordado con motivos evangélicos. Rodean al prelado cuatro clérigos sin capa, pero revestidos como él con un alba blanca y una casulla. Una casulla de la forma que los católicos llaman «gótica». Todas llevan, bordada en la espalda, una cruz de brazos oblicuos, en la juntura de los cuales destaca un motivo decorativo, símbolo de Cristo o la imagen del Resucitado en gloria. Lo más inesperado en esta procesión nórdica es la gorguera a la española que llevan todos los clérigos alrededor del cuello.

Empiezan a sonar las campanas. La iglesia está abarrotada: siempre está igual cuando viene el Obispo a hacer su visita anual. Los domingos ordinarios está menos frecuentada... Es una construcción antigua, un poco aplastada, como si tuviera raíces en el suelo. El interior está cubierto con bóveda de cañón. En los muros hay escenas bíblicas pintadas al fresco. En todos los vanos hay vidrieras que representan solemnes personajes. Junto a los pilares hay cuadros de estilo «ingenuo» o estatuas que se diría llegadas de Sicilia o de España, y que representan santos y mártires. El altar está en medio del presbiterio, iluminado por numerosos cirios, recubierto por un mantel bordado. No hay tabernáculo, pero las pilas bautismales están muy próximas al altar. A la entrada del presbiterio, como en las iglesias católicas, el comulgatorio es una barandilla ancha de madera, ante la cual corre un cojín de cuero pardo.

Comienza la «misa», la *högmässa.* Toda ella se dice en lengua vulgar. Es casi igual a un oficio romano. El desarrollo de las oraciones litúrgicas es el tradicional: Introito recitado al pie del altar, oración, lectura de la Epístola, luego el Evangelio. Al fin el sermón, muy largo. El canto en el que participan casi todos los asistentes, recuerda el gregoriano, un gregoriano simplificado, popularizado, y al que la lengua noruega se adapta sin esfuerzo. Hoy la misa será completa, es decir, habrá consagración de las especies y comunión, cosa que no se realiza, según las parroquias, más que una vez cada quince días o cada tres semanas. Los asistentes se acercan al comulgatorio en fila, se arrodillan. El celebrante se acerca, les toca en la frente, uno tras otro, pronunciando en voz muy baja unas palabras que son las fórmulas de la absolución. Luego entrega la hostia, que muchos reciben en sus manos. Se reanuda el desfile en dirección a una especie de mesa dorada junto a un aparador, del que el ministro saca un pequeño copón, que va aproximando a los labios de los fieles. Se reanuda el canto, muy semejante a un salmo. La *mässa* llega a su fin: unas oraciones, la bendición. El final parece un poco escueto, cortado. El católico, ante esta ceremonia, experimenta la impresión curiosa de una evidente semejanza con la ceremonia que él conoce, pero al mismo tiempo —¿será el tono?, ¿la actitud de los asistentes?, ¿algo que parece incompleto en el desarrollo litúrgico?— nota una diferencia esencial. Se trata de otro clima.

* * *

París. Un barrio popular. Una calle vulgar. Es un sábado, al anochecer. En pequeños grupos, hombres y mujeres se dirigen a un callejón al cabo del cual se yergue un portal en todo semejante al de los talleres contiguos. Atraviesan unos patios llenos de objetos heteróclitos, de chatarra, y llegan a una construcción de ladrillo, cuyas ventanas, muy altas, vierten chorros violentos de pálida luz de neón. Sobre la puerta un cartelón: «Asamblea de Cristo liberador.»

La sala está abarrotada: artesanos, burgueses. Como si fuera una reunión sindical. Pero allí hay gente de todas las edades, incluso niños. Da la impresión de que todos se conocen, como si perteneciesen a una gran familia. Al fondo de la sala, sobre un alto entarimado, hay una mesa con cuatro o cinco sillas pintadas de rojo y blanco como las que se apilan en las terrazas de los cafés a la hora del cierre. La mesa está cubierta de biblias, de evangelios, de tratados diversos y de muchos folletos de propaganda. Un hombre está tras la mesa. Parece un compañero de

los del arrabal Saint-Antoine. Habla con un tono de profunda convicción. El tema de su sermón es muy sencillo: Cristo ha venido a ofrecer a los hombres su amor, y los hombres no lo han recibido. «¿Os dais cuenta de lo que ha hecho la Humanidad del amor de Cristo Salvador?» Habla de la bomba atómica, del hambre en el mundo, de los horrores del Congo. ¡Amarse! ¡Hacerse amar! El aliento del Espíritu Santo no es más que este poder del amor universal. «Si no queréis que París se convierta un día en otra Hiroshima es preciso que el aliento del Espíritu os sople, ¡que os llene de amor!» Habla en voz alta. El tono se ha ido elevando. Por los asistentes atraviesa algo así como un estremecimiento. Alguien patea en el suelo y el batir de pies crece, se dilata, se acelera, y de toda la concurrencia brota, acompasado, rítmico, salmodiado, como un estribillo que irá ya desde entonces puntuando todas las frases del predicador: «¡El Espíritu viene a mí! ¡Cristo me ha salvado!» Súbitamente un hombre, luego otro, luego una mujer, suben al entarimado. El que actúa como sacerdote los presenta a los asistentes. Ellos «darán testimonio». Dirán públicamente a sus hermanos lo que el Espíritu Santo ha operado en ellos. Es algo muy sencillo y, a decir verdad, algo estereotipado: «El mal me dominaba. Yo era un pecador. No obedecía la Ley de Dios. No conocía las Asambleas de Cristo. No amaba a mis hermanos. Pero un día sentí la inspiración del Espíritu Santo venir a mí...» Bravos. Hurras. Exclamaciones de alegría, y siempre la doble invocación acompasada por los golpes de pie sobre el suelo.

Ante el entarimado ponen una gran vasija, exactamente una de esas piscinas plegables de plástico que se ven en los anuncios de las revistas y los periódicos de jardinería. «¿Quién quiere recibir el bautismo de penitencia? —grita el que dirige el culto—. ¿Quién entrará en las aguas del Jordán?» No. Hoy no hay ningún catecúmeno que desee ser admitido. Pero en este momento, de las filas de los asistentes brota un grito lanzado por una voz femenina. Un grito estridente. La multitud se aparta. La mujer pasa a la primera fila, ante el estrado. Los de detrás se ponen de puntillas para verla mejor. Ella alza los brazos al cielo, echa atrás la cabeza y continúa profiriendo sonidos extraños, raras onomatopeyas, gritos guturales que parecen cualquier cosa menos expresión humana, y que, sin embargo, el director de la ceremonia parece comprender y «traduce». La hermana Helena acaba de recibir la Gracia de las gracias: una lengua del fuego de Pentecostés ha caído sobre ella y la abrasa. Como los cristianos de los primeros tiempos, ella «habla las lenguas», y lo que ella dice es una llamada vehemente a la penitencia, al amor universal, a Cristo, a El, único capaz de salvarnos. La mujer se calla, aclamada, rodeada, abrazada; luego, de nuevo, empiezan todos a golpear con los pies en el suelo: «¡El Espíritu ha hablado! ¡Cristo ha hablado!»

* * *

Una provincia inglesa. Las campanas llaman al oficio dominical. Los fieles se dirigen a la iglesia: muchos llevan en la mano un libro grueso, encuadernado en cuero oscuro. La iglesia es una construcción de un gótico insignificante, bastante semejante al que inspiraba en Francia, bajo el Segundo Imperio, a los fabricantes en serie de iglesias católicas: quizás aquí un poco más florido y recargado. Cerca de la puerta un pilón de mármol rojo ofrece agua bendita a los dedos del visitante. La nave está pintada de rojo y dorado, con un gran número de símbolos cristianos, el pez, el cordero, la espiga de trigo, la cepa y, a menudo también, el alfa y omega encuadrando el lábaro. Todo da una impresión de confort y riqueza —bancos de roble negro barnizado, cojines en las primeras filas, alfombra gruesa cubriendo las losas— que no deja de recordar el de las iglesias católicas de Holanda. El altar se yergue en medio del presbiterio, sosteniendo un tabernáculo recubierto por un dosel del color litúrgico del día: el verde. Hay vidrieras en las ventanas. En los muros se alinean las catorce estaciones del camino de la cruz. Al fondo del presbiterio se yergue una gran

cruz de caoba, de la que cuelga un Cristo de faz tranquila. A derecha e izquierda, las capillas, a la manera cisterciense, paralelas al presbiterio. La de la derecha está inundada de luz. Una Virgen antigua, de madera policromada, presenta al Hijo, y arden a sus pies más de un centenar de cirios. Cirios que, por otra parte, abundan en toda la iglesia: en los candelabros de múltiples brazos colocados a la entrada del presbiterio, en el altar donde brillan los dorados, donde rutilan también los ramos de crisantemos purpúreos. Al pasar ante el altar los asistentes hacen una genuflexión.

Comienza el oficio. Un celebrante y dos monaguillos: los tres vestidos con casulla verde de ornamentos bordados, forrada de seda color salmón. Cuatro clérigos ayudan, con albas muy almidonadas. La liturgia se ciñe exactamente a la romana: inicio, lecturas, canon, consagración. Sólo el Gloria aparece desplazado colocado tras la comunión, en apoteosis a la celebración de los misterios. El órgano toca piezas de Bach o de Haendel, o bien acompaña los cantos litúrgicos que un coro ejecuta admirablemente. La única diferencia patente para un católico era, hasta hace poco, que toda la ceremonia, desde la primera palabra hasta la última, se celebraba en inglés según este «ritual de Sarum», que es el texto antiguo de Salisbury.[1] Pero lo que se oye coincide singularmente con la ceremonia católica. Por ejemplo, la «oración de la aproximación humilde» que el celebrante recita en el momento del canon: «Con espíritu de humildad y corazón contrito acogednos, Señor, en tu presencia, porque sabemos de tu misericordia y confiamos en tu perdón...»

¿Dónde estamos pues? Muchas veces cualquier extranjero que se halle de paso se equivocará. ¿Qué es lo que separa este oficio, perfectamente celebrado, de una misa solemne de Francia, Italia o España? Quizá se nota un cierto esfuerzo en dar a esta liturgia todo su esplendor, como si oficiantes y fieles no hubieran adquirido aún esta familiaridad con las cosas religiosas que sólo se hallan tras un uso milenario. Pero es muy poco: no es lo esencial. ¿Quién, honestamente, tras haber recibido la última bendición del sacerdote, podría decir que acaba de asistir a un culto protestante? Y, sin embargo...

Protestante. Los cuatro cuadros que acabamos de esbozar están tomados todos de iglesias surgidas de la Reforma. Todas muestran aspectos del fenómeno protestante. La primera, hugonote, se sitúa entre los calvinistas franceses de tradición más pura. La segunda, en un punto de esta Escandinavia que sigue siendo el bastión de la fe luterana. La tercera sitúa al lector entre los miembros de estas «Asambleas de Dios», que se llaman ordinariamente «Movimientos de Pentecostés», y que ciertos protestantes se niegan a reconocer como suyos, pero que no dejan de ser, tanto por el espíritu como por la acción, uno de los elementos más vivos del protestantismo. Y en lo que respecta a la cuarta, quizá los mismos asistentes se negarían a reconocerla como protestante, pero su «alta iglesia» no deja de guardar abundantes fórmulas dogmáticas protestantes, participa en el consejo misionero protestante y su variedad americana se llama «protestante episcopaliana». Cuatro cuadros asombrosamente distintos. Y se podrían pintar treinta o cuarenta sin salirse del marco de lo que es menos una obediencia formal que una actitud de espíritu: la Reforma.

El protestantismo, segundo bloque cristiano del mundo

Bajo la denominación de «protestantes» se pueden, pues, clasificar grupos de cristianos cuya vida religiosa presenta modalidades muy distintas. El conjunto constituye una multitud de hombres que se consideran soli-

1. Las modificaciones en la liturgia introducidas por el Concilio Vaticano II hacen aún más semejante la liturgia anglicana a la católica.

darios los unos de los otros, que llevan con orgullo la misma denominación, y que, en una medida que será conveniente precisar, presentan rasgos comunes. En las estadísticas este conjunto aparece como el segundo bloque cristiano del mundo, tras el bloque católico y lejos de él, pero sobrepasando con mucho al que forman los cristianos orientales llamados ortodoxos.

Ciertamente no es posible fijar con exactitud su importancia numérica. Censar a los fieles de una religión es siempre tarea difícil, pues los criterios de fidelidad pueden variar según los informadores. Y es tarea aún más difícil cuando se trata de una religión que da menos importancia a la obediencia formal que a la íntima adhesión. Así, según se cuente en una Iglesia solamente a aquellos que están regularmente inscritos y representan en ella un papel activo, o bien a todos los bautizados, incluso a los que viven prácticamente fuera de la fe, las cifras varían en proporción notable.

Aunque el *World Christian Handbook*, que se puede considerar oficial, indicaba en 1954 un total de 260 millones de fieles, de los que se podían considerar 70 millones de «activos», la revista americana *Life* hablaba de 254 millones, y el Instituto Americano de Organización, sólo de 202 millones. El más reciente historiador del protestantismo, Émile G. Léonard, admite una cifra próxima a los 206 millones, mientras el escritor católico Jean Guitton, especialista en cuestiones ecuménicas, la hace ascender a 280. Si se comparan todos estos datos se puede considerar como cifra total próxima a la verdad la de 250 millones de cristianos que, más o menos creyentes, más o menos practicantes, se consideran pertenecientes al protestantismo.[1] Se puede notar, por otra parte, que esta incertidumbre en los datos evidencia en principio uno de los rasgos más característicos del fenómeno protestante: una cierta imprecisión en los contornos, una especie de porosidad de las paredes, que lo diferencian radicalmente del catolicismo, al formar éste un cuadro rígido y definido que constituye una nota referente a lo más profundo de su misma naturaleza.

Incluso el término con el que se denomina este fenómeno religioso es curiosamente limitativo y equívoco. Se refiere a un minúsculo incidente de la historia de sus orígenes. En 1529 el emperador Carlos V, inquieto por la agitación que provocaban en Alemania las ideas de un fraile llamado Martín Lutero, que había roto con la Iglesia, reunió en Spira la Dieta Imperial para examinar la situación y procurar restablecer la unidad. Al comprender muy pronto que la tarea propuesta era irrealizable, los delegados, por gran mayoría, decidieron mantener las cosas como estaban. Este *statu quo* significaba que los adheridos a las nuevas ideas y los católicos tradicionales quedaban seguros de no ser inquietados si vivían en una región donde dominaban sus adversarios. Pero esto no satisfacía a los innovadores, que, llenos de impulso proselitista, estaban convencidos de que su movimiento era irresistible. La decisión de la Dieta de Spira ponía un dique de avance. Prohibía incluso la prosecución de ciertas propagandas, algunas de ellas, como la crítica al Dogma de la Eucaristía, sumamente mordaces. Cinco poderosos señores y catorce ciudades se negaron a aceptar el compromiso. ¿Qué? ¿Tolerar la misa, esa idolatría papista? ¿Limitar los derechos de sus predicadores a proclamar la verdad? Publicaron una *protesta*, cuyo tono vigoroso correspondía al joven ardor de la revolución religiosa en curso. El término *protestante* tomó un valor simbólico.

Históricamente hablando, un protestante es, pues, un cristiano que protesta[1] contra la decisión de la Dieta de Spira de 1529. Y, por

1. Ver el cuadro de la pág. 11.

1. Es curioso señalar que la palabra con que se designa en francés a los protestantes, *Huguenots* (hugonotes), se refiere también a un pequeño episodio histórico. Los *Eidgenossen* —confederados— eran, en el siglo XVI, los calvinistas de Ginebra, que se unieron para resistir con las armas los ataques del duque de Saboya.

extensión, alguien que protesta contra los errores de la Iglesia católica. Sin embargo, sería falsear el sentido y el alcance del gran hecho religioso que el protestantismo constituye si limitáramos el término usual a esta concepción puramente negativa. Aunque es verdad que el anticatolicismo sigue siendo una de sus constantes, el protestantismo se define también por otras cosas además de este antagonismo. La protesta contra Roma y el catolicismo lo es sólo, bajo su punto de vista, porque se considera protesta también de fidelidad al verdadero Cristianismo, se considera un testimonio de conciencia. Y se invoca la etimología: *pro-testari*, testimoniar.

El lazo histórico que vincula las múltiples denominaciones que hoy día se aplican a los «protestantes» de Spira sirve, sin embargo, para recordar que todo lo que llamamos «protestantismo» surgió y procede directamente del acontecimiento que se produjo en Alemania a partir de 1517, y en el que se encontró implicada toda la Europa occidental. Este acontecimiento constituye, y ningún historiador lo duda, el hecho religioso más importante de los últimos nueve siglos, más importante incluso que el cisma griego del año 1054: *La Reforma*. En el sentido más profundo del término, todo protestante es hijo de la Reforma. Si la Reforma no hubiera tenido lugar, él no lo sería o, en todo caso, lo sería de modo distinto. Entre todas las «variaciones» del protestantismo, la menor es el lazo que permite hablar de una unidad.

La Reforma: Martín Lutero

¿Qué es, pues, la Reforma? «Movimiento religioso que en el siglo XVI apartó a una gran parte de Europa de la obediencia de los Papas y dio origen a las iglesias protestantes», responde el *Diccionario Larousse*. La definición abarca sólo las consecuencias del acontecimiento, sin hacer alusión a las causas, sin indicar tampoco cómo el sentido histórico de la palabra, indicado por una mayúscula, se vincula al sentido usual, etimológico, de «vuelta a los buenos usos», de «cambio operado con vistas a una mejora».

De hecho, la definición de la Reforma está ligada a la explicación que se proponga. Y esta explicación varía según los campos. Para los autores protestantes, la Reforma se presenta como la reacción normal y legítima de la conciencia cristiana no sólo frente al escandaloso espectáculo que ofrecía entonces la Iglesia, sino también frente a las desviaciones que se habían introducido en la práctica e incluso en los dogmas. Los católicos, que han venido rechazando durante mucho tiempo esta explicación —¿acaso no se hablaba bajo el *Ancien Régime* de «Religión pretendidamente reformada»?—, y que aún hoy se niegan a admitir la segunda parte, han puesto de relieve de manera especial las causas políticas y morales: la codicia de ciertos poderes laicos, el orgullo y el amor excesivo a la libertad que atribuyen a los clérigos rebeldes.

Los marxistas, por su parte, explican el fenómeno aplicándole los principios del materialismo histórico y ven en la Reforma la consecuencia de los cambios operados por las profundas transformaciones económicas y sociales de la época, que llevaron, siguiendo el juego normal de la dialéctica, a la ruina de la vieja civilización de la Cristiandad. Siguiendo, en fin, a Lucien Fevre,[1] algunos historia-

1. Ver el resonante artículo de Lucien Fevre, aparecido en *Revue Historique*, 1929 (tomo XLI): *Les Origines de la Réforme française et le problème des causes générales de la Réforme*. Este artículo ha renovado perspectivas y obligado a una reflexión sobre muchos aspectos ignorados de la cuestión. Se puede recordar al respecto la explicación de San Clemente Hofbauer: «La escisión con relación a la Iglesia se produjo porque los alemanes tenían, y tienen aún, necesidad de ser piadosos. Si la Reforma se propagó y se mantuvo, no fue por obra de los filósofos heréticos sino por hombres que aspiraban verdaderamente a una piedad íntima.» (Cf. la obra del Reverendo Padre Congar, *Chrétiens desunis*, pág. 22.)

dores recientes han hecho observar que a un fenómeno religioso hay que buscarle fundamentalmente causas religiosas: para ellos el punto de partida de la crisis que había de conmover las bases de Occidente, hay que buscarlo en el drama íntimo de algunos creyentes. Tenemos, pues, cuatro explicaciones, y hay que observar que, en conjunto, parecen menos contradictorias que complementarias, y que a la vez son verdaderas todas de modo parcial y simultáneo.

Estamos a principios del siglo XVI. Un joven religioso alemán atraviesa una crisis espiritual. Es un muchacho delgado, de rasgos duros, cejas espesas, grandes ojos que brillan a veces con un fuego violento y otras se oscurecen misteriosamente. Tiene poco más de treinta años y está, sin embargo, considerado ya como un maestro en su Orden, la de San Agustín. Pero ni sus éxitos de cátedra ni la influencia real que ejerce calman una angustia que sólo sus más íntimos amigos conocen, y saben que es constante y terrible. ¡Pecador! Se siente pecador, pero menos atenazado sin duda por tentaciones carnales que por las de revuelta espiritual, la tentación de la gran negativa que, con otro nombre, podríamos llamar desesperación. En vano, y para huir de ella, ha entrado en religión tras un incidente en que su vida pareció amenazada, quiso así colocarse bajo la protección de la Regla; pero la angustia no lo ha abandonado; al contrario, parece aún más punzante cuando en la misa consagra el vino y el pan en carne y sangre de Cristo. Porque la idea de Cristo, tal como se la imagina, llegando el día del Juicio para pronunciar su sentencia, basta para hacerle palidecer como un muerto. Pregunta a todos y a sí mismo: «¿Qué hay que hacer para salvarse?»

Este joven monje se llama Martín Lutero, pero hay muchos otros Martín Lutero en la Cristiandad. En Bohemia, en Alsacia, en Flandes, en Suiza, en Francia, otros hombres se plantean el mismo problema desgarrador. Este es el clima del tiempo. Un tiempo arrebatado en guerras y violencias, crímenes horribles, pecados miserables o delicados. Es un tiempo en que la Danza de la Muerte constituye tema familiar para los artistas, un tiempo en que numerosos desequilibrados se lanzan a la magia o a la necromancia. Un tiempo en que han aparecido espíritus impíos que empezaron a negar a Dios para oponerle el hombre del «humanismo», dueño exclusivo de su destino. Pero este hombre está ahí, en la tierra, con el sentimiento punzante de su miseria y del abismo que lo separa de la Soberana Justicia. ¿Quién responderá a la pregunta de Martín Lutero?

Debería hacerlo la Iglesia: ¿no es ella la *Ecclesia Mater* que sabe y que consuela? Pero en el desorden en que el mundo se desgarra ni siquiera sus instituciones han sido preservadas. El Papado ha quedado debilitado tras el exilio de Aviñón y el Gran Cisma. Vuelto a Roma, aparece demasiado comprometido, como poder temporal que es, en las intrigas y sangrientos conflictos de Italia. Y el orgulloso movimiento intelectual que pretende ser un «Renacimiento» ejerce sobre él, por medio de artistas y escritores, una tentación evidente. La situación es grave, y un historiador católico del siglo XX no duda al calificarla así. Pero por haberla denunciado, quizá sin mesura, aunque no sin verdad, Savonarola había sido llevado a la hoguera veinte años antes... La jerarquía eclesiástica, de arriba a abajo, muestra las mismas causas y los mismos efectos. Demasiados obispos han perdido el sentido de su responsabilidad espiritual; demasiados sacerdotes y religiosos se muestran, si no corrompidos, sí ignorantes e inertes, complacientes con la superstición. La presencia en el seno de la Iglesia de altas figuras de santos, y también de masas aún humildemente fieles, no impide que el espectáculo sea lamentable.

¿Qué respuesta puede dar esta Iglesia, tan poco ejemplar, a la angustia de Martín Lutero y sus compañeros? Ciertamente, si ellos hubieran poseído junto con aquella fe exigente que les era característica esa humildad de espíritu que caracteriza a los auténticos santos, hubieran reconocido bajo la corteza poco grata de las apariencias el rostro puro

de la esposa de Cristo; y, a pesar de todo, hubieran recordado que las Puertas del Infierno no han de prevalecer contra el depositario de la Promesa. Pero hay que reconocer que su error tiene excusas. Lo que les proponen para calmar su angustia es un conjunto de prácticas a menudo lamentables, de rutinas cuyo sentido es incomprensible, de devociones que parecen fórmulas mágicas. Toda esta práctica decadente parece vacía de contenido religioso. Se multiplican las oraciones a los santos, olvidando a veces con exceso que entre los hombres y Dios no hay más que un mediador: Cristo Jesús. Se compran indulgencias para adquirir la salvación a bajo precio, ignorando que sin espíritu de penitencia estas indulgencias no tienen más valor que un papel mojado. ¿Qué relación puede haber entre el gesto de depositar un florín en la caja de un buldero y la aspiración del alma a elevarse hacia Dios? Y por eso, el 31 de octubre de 1517, en la puerta del castillo de Wittenberg, Martín Lutero coloca un largo alegato contra las indulgencias, y empieza lo que va a ser la más grave revolución religiosa de todos los tiempos.

¿No habrá ido demasiado rápido? ¿No habría podido encontrar la respuesta que busca en los maestros que pretenden explicar los misterios de Dios? ¡Ay! De todo lo que constituye el edificio de la Iglesia, la Teología no es precisamente lo que presenta una situación menos ruinosa. La escolástica medieval está en plena decadencia: es algo así como una máquina que gira en el vacío, moliendo sólo viento, incapaz de captar la realidad de la Palabra de Dios. La doctrina de moda es, desde hace un siglo, la del franciscano Ockham. Un sistema que supone a la vez una desnaturalización excesiva del hombre y una sobrenaturalización infinita de Dios. En las universidades se ha reemplazado al tomismo hasta el punto de que Lutero y sus émulos pueden suponer que la doctrina de Ockham constituye la doctrina oficial de la Iglesia. El ockhamista más famoso de la época, Gabriel Biel, enseña que el pecado puede ser vencido por voluntad propia, pero que esto no constituye ningún mérito a los ojos de Dios: es preciso que éste acepte la obra del hombre y la tenga por meritoria. En este sistema la Gracia no es concebida como principio universal que eleva las fuerzas espirituales hasta el plano de la justicia divina y las buenas obras como participando en la economía de la Salvación. El destino aparece como regido por el mecanismo glacial de un déspota. El alma está inerme.

Entonces, como la *Ecclesia Mater* parecía incapaz de responderle porque sus prácticas, más que conducir a la verdad, parecen ser una pantalla ante ella; puesto que la doctrina que le enseñan conduce a la desesperación, Martín Lutero —y otros que, por otra parte, hacen lo mismo— se forja un sistema personal y propio. Los elementos los encuentra en San Pablo. En San Pablo, el gran pecador a quien Cristo ha manifestado su gracia tocándole personalmente en el corazón. Los versículos de la *Epístola a los Romanos*, cien veces releídos y meditados, le dan la respuesta en un momento de iluminación. «El Justo vivirá de la fe», dice uno (I, 17). Y el otro: «Sostenemos que el hombre es justificado por la fe sin las obras de la Ley» (III, 28). ¿Qué importa entonces el sentimiento desgarrador de su miseria que experimenta el pecador? Es verdad que el pecador «es incapaz de alzarse él solo de su pecado»; es verdad también que al precio de los méritos de Cristo «incluso las verdades son pecado ante Dios». Pero allí está Cristo que responde y que sabe llamarlo con todas sus fuerzas. El pecador está como recubierto por él con una capa de luz: no es cambiado en el fondo, pero es arrebatado hacia Dios por un poder mayor que todos los del Infierno. ¡Creer! ¡Tener fe! Eso es lo único necesario. Al que cree verdaderamente, aunque sea el último de los pecadores, Dios le atribuye los méritos de Cristo.

Este es el descubrimiento de Martín Lutero, y con él ha encontrado la liberación de su angustia, la paz del corazón. Para suplir la insuficiencia de la Teología, él crea todo un sistema. En lo que se refiere a la salvación, en la religión incluso, no hay que consi-

derar más que a Dios, sólo a Dios, y no contar con la aportación ni con la cooperación del hombre. Sólo la Gracia vale. Todas las «buenas obras», la caridad y la penitencia, pueden ser estimables en sí, pero no tienen la menor importancia en la economía de la Salvación. Todas las intercesiones, por ejemplo la de la Virgen María o la de los santos, son inconcebibles. Sólo vale el recurso directo a la Palabra de Dios tal como se encuentra en la *Escritura:* «Ningún intérprete de la Palabra de Dios, más que el autor de la Palabra», repite el reformador. ¿Acaso no ha dicho San Pablo: «El Espíritu mismo testifica a una con nuestro espíritu que somos hijos de Dios» (*Romanos,* VIII, 16)? De donde se deriva la exclusión de la autoridad y la mediación de la Iglesia, sea ante la fe, por su enseñanza, sea ante la Gracia, por los sacramentos. Por lo que a éstos se refiere, Lutero conserva sólo tres: aquéllos cuyo origen cree encontrar en la *Escritura*: el Bautismo, la Penitencia y la Eucaristía, que él llama Cena, y los vacía de su virtud operatoria de modo que el rito no obra en sí. Queda así, pues, trastornado todo el edificio doctrinal de la Iglesia, con esta violenta dialéctica llena de vehemencia en la que el «libre examen» se opone a la tradición, el recurso directo a Dios se opone a las disciplinas eclesiásticas, y el espíritu a la letra.

¿Cómo iba a poder aceptar la Iglesia semejante subversión? La querella de las indulgencias era ya cosa pasada. Ahora era el contenido mismo de la religión lo que se ponía en tela de juicio. Y la Iglesia responde al innovador: «Es verdad que, en la obra de salvación, todo en definitiva viene de Dios, y que su Gracia es indispensable; pero Cristo, nuestro único mediador, nos ha dicho: "Transformaos"; es decir, reclama nuestra colaboración. Y San Pablo, tan amado por Lutero, dice: "Con temor y temblor, trabajad por vuestra salvación" (*Filipenses,* II, 12), y ha proclamado igualmente que el hombre con sus pruebas completaba lo que faltaba a la pasión de Cristo (*Colosenses,* I, 24). La fe es indispensable, pero es sólo el principio de la justificación, que se acaba por el acto de caridad o de penitencia, y en la recepción de los sacramentos instituidos por Cristo para operar en nosotros la obra de Salvación. En cuanto a la Palabra de Dios, si bien es verdad que es el alfa y omega, también lo es que ha sido confiada como un depósito a la Iglesia. Es ella quien, en su conjunto, ha recibido los dones del Espíritu Santo; es ella quien, por la Tradición, explica y prolonga legítimamente la enseñanza de la *Escritura*; es ella también quien, asociando el más miserable de los pecadores a los méritos de los santos, lleva a sus miembros a la Salvación. Término a término, entre la doctrina católica y la luterana se pueda establecer una radical oposición.»

Así, sistematizando la revelación que cree apoya su idea —«El justo vive por la fe»—, Lutero acaba por predicar una «opinión separada», como se decía en los inicios del Cristianismo, una doctrina que no es la de la Comunidad. «Opinión separada» es lo que en griego se llama *herejía.* Herejía noble, por otra parte. Error por *más,* como hay también error por *menos*: ¡Sólo Dios! ¡Sólo la fe! ¡Sólo la *Escritura*! Pero que precisamente es más peligrosa, porque puede tentar a las almas exigentes. Cuando tres años después, tras el incidente de Wittenberg, se hace evidente que no se trata de una querella de monjes ni de una discusión de escuela, sino que allí se ponen en tela de juicio los fundamentos mismos de la fe, y que hay cristianos, en número creciente, que se adhieren a la nueva doctrina, el Papa condena a Lutero, lo excomulga, y éste responde quemando públicamente la Bula a él dirigida. Es la ruptura, una ruptura que el joven monje agustino estaba muy lejos de considerar posible cuando daba a la publicidad sus noventa y cinco tesis contra las indulgencias. ¿Acaso no afirma una de estas tesis, la número 38: «No hay que despreciar la Gracia que el Papa da, porque ella es una declaración del perdón de Dios?» Pero en la misma naturaleza de las «opiniones separadas» reside la tendencia a alejar cada vez más a los que las profesan de las orillas que han abandonado.

Mientras tanto habían ido interviniendo

múltiples causas de todo tipo, y Lutero se había visto arrastrado por una corriente poderosa. Apenas habían transcurrido diez años desde la fijación de las Tesis de Wittenberg, cuando Alemania entera aparecía trastornada y los países vecinos recibían ya las sacudidas. El éxito prodigioso de las tesis luteranas no se explica sólo por razones religiosas; hay que pensar en otras explicaciones, las que proponen católicos y marxistas. En primer lugar interviene la política. En muchos países germánicos, especialmente en Prusia, y en otros después, por ejemplo, en Suecia, y más tarde en Inglaterra, fue el poder civil quien decidió el paso de todo el pueblo de una fe a la otra. Para enriquecerse secularizando los bienes de la Iglesia, para asentar su autonomía, empujados a veces por el sentimiento nacional entonces en pleno impulso, los señores y los soberanos adoptan las nuevas ideas. El estado de desequilibrio en que entonces se halla el mundo, facilita los rápidos progresos del luteranismo.

Europa atraviesa una crisis social debida a la aparición de la economía capitalista, y una crisis intelectual debida a la rápida dilatación del campo de los conocimientos humanos. Tampoco hay que excluir la posibilidad de que la libertad sexual concedida al clero por el reformador —¿acaso no se ven en la *Escritura* Apóstoles casados?— actúa de modo fundamental en el arrebato entusiasta con que ciertos clérigos adoptan la nueva teología. Puras o impuras, todas estas fuerzas van en el mismo sentido. Y, al formidable asalto, la Iglesia parece no oponer más que condenaciones de principio, como si la inercia y la rutina le impidieran operar por sí misma las reformas que tantos de sus mejores hijos proclamaban como necesarias, es decir, hacer lo que tantas otras veces ha hecho ya en el curso de su historia: en tiempos de San Gregorio, de San Bernardo, de San Francisco de Asís y de Santo Domingo: ponerse a la cabeza de la corriente reformadora y dirigirla. Lo hará más tarde, demasiado tarde, en el Concilio de Trento. Pero mientras tanto, algunos espíritus demasiado ardientes habrán desesperado de ella, y la Cristiandad de Occidente quedará escindida.

En el movimiento cuyo principal protagonista es Lutero se manifiestan sin embargo signos inequívocos de insuficiencia y desunión. El individualismo radical que constituye la base de la Reforma, favorece las tendencias divergentes, incluso las tentativas más llenas de error. Al mismo tiempo que Lutero se han alzado otros reformadores, entre los que hay algunos que llevan al extremo tesis semejantes a las suyas. Así, en los medios populares, los «anabaptistas», que rechazan toda práctica excepto el sacramento del Bautismo, que administran a los adultos para darle así todo el sentido de profesión de fe. Y la corriente multiforme de estos anabaptistas conduce a extraños movimientos de subversión. En Zurich, Ulrich Zwinglio se ha mostrado muy próximo a un radicalismo semejante, aunque luego haya reaccionado frente a él. En Estrasburgo, Martín Bucer; en Basilea, Ecolampadio, intentaban fijar la doctrina a medio camino entre Lutero y los extremistas. Los «sacramentalistas» abandonaban totalmente el dogma de la Presencia real en la Eucaristía, para no ver en ella más que un símbolo, una evocación. Y Lutero se indigna frente a ellos porque, aunque no admite la «transubstanciación», cree en la «consubstanciación», es decir, que Cristo, en la Hostia, está presente *junto con* el pan. ¡Qué confusión! E incluso en el plano de la práctica el desorden es patente. Los campesinos, arruinados por la crisis económica, y que han oído hablar de la fraternidad cristiana y de la comunidad de bienes, se alzan en rebelión y pasan a fuego y sangre por toda Alemania. Para restablecer el orden es preciso recurrir al poder laico, cosa que Lutero no sólo aprueba, sino que aconseja, confiando así a los príncipes los poderes que ha retirado a la jerarquía católica. Será imprescindible que la Reforma se organice si no quiere hundirse. Parece que hay un hombre capaz de poner en orden sus principios, pero en el plano dogmático va aún más lejos que el agustino alemán. Ha llegado la hora del francés Juan Calvino.

La obra de Juan Calvino

«El segundo patriarca de la Reforma», como le llama con exactitud Bossuet, tenía ocho años en el momento en que Lutero entra en escena. Pertenece pues a la segunda generación, aquella que, en la mayoría de los movimientos religiosos o políticos, pone orden en los elementos que han brotado de la primera, y les da plena eficacia. La fría lógica organizadora parece el rasgo más evidente de este picardo escuálido, de ojos de acero, tan poco comunicativo que parece tímido. Pero hay en él algo más: un espíritu especulativo casi genial, capaz de abordar los problemas más arduos, un alma de apóstol, un carácter de jefe, todo apoyado en una tal facilidad de expresión que las letras francesas modernas reconocerán en él uno de sus iniciadores. Atraído lentamente hacia las ideas nuevas o convertido de repente por una brusca iluminación —no se sabe porque jamás él se explicó con claridad sobre este punto— este hombre de letras y de Iglesia, colmado de beneficios, cambia de ruta cuando andaba por los veintisiete años. El pensamiento de los reformadores, y de Lutero sobre todo, en el que ahonda hasta asimilarlo, y luego amplía y desarrolla, se transforma en él en un nuevo sistema, más riguroso aún y más coherente. Lo expone en 1536 en *Institutione Christianae Religionis*, libro clave, libro base, que conoce un éxito rapidísimo. Luego, movido por un concurso de circunstancias diversas en las que él ve la intervención de la Providencia, se convierte en jefe espiritual de Ginebra donde pone en práctica sus ideas: experimenta, en una ciudad de la Tierra, la Iglesia del Cielo tal como la concibe. No puede hacerlo sin severidad, a veces sin violencia, pero ello sirve de ejemplo. Ginebra será durante mucho tiempo para los protestantes el arquetipo de comunidad cristiana perfecta. Surge, pues, una segunda oleada reformadora: los «calvinistas» toman el relevo de los «luteranos».

¿Qué es lo que aporta este segundo patriarca a la obra iniciada por el primero? Sustancialmente, no mucho. Al igual que Lutero, hace descansar la salvación del hombre sobre la sola fe. También como Lutero, no concede importancia más que a la *Sagrada Escritura* interpretada libremente por cada cual, y no interpretada según su inteligencia, sino según el testimonio interior del Espíritu concedido a cada cual. Como Lutero, y aún más violentamente que Lutero, rechaza lo que los católicos llaman Tradición, es decir, el conjunto de dogmas y prácticas que la Iglesia ha ido deduciendo del mensaje de la *Escritura*, y del que la Iglesia se constituye en garantía. También como Lutero, no admite intermediario entre el alma y Dios. Pero los temas fundamentales de la Reforma son llevados por Calvino a su extremo, con un rigor deductivo que hace pensar en Descartes. Al mismo tiempo da al protestantismo un método y una organización, cualidades por las que el monje agustino se había preocupado muy poco. Precisamente por ello, el picardo ocupa en la historia de la Religión un lugar de primer orden.

En el plano dogmático, la terrible lógica de Calvino lleva a lo que él mismo reconoce ser «una doctrina espantosa». La preocupación, convertida en obsesión, de afirmar la soberanía de Dios, de su acción, de su palabra, y, en consecuencia, de rechazar toda la obra del hombre, lo lleva a una tesis radical, tan radical que sus herederos. en nuestros días, la abandonarán: la Predestinación. «En el Consejo eterno de Dios, todo hombre, al nacer, está ordenado a la vida eterna o a la condenación eterna.» Es lógico, puesto que Dios lo sabe todo y lo puede todo. Todo se deriva de esta afirmación de principio. Por ejemplo, la definición de la Iglesia, que no puede ser más que una sociedad de santos, de predestinados, de modo que quedan fuera de su seno los pecadores que el «Consejo eterno» de Dios condena. Pero, ¿qué puede hacer el hombre sobre la tierra si admite verdaderamente esta idea atroz de estar abocado quizás a la condenación sin saberlo, sin poder nada contra ello? ¿No lo llevará esto a la desesperación? No: porque si es horrible creerse condenado, es singularmente grato estar convencido de que

uno está predestinado a ver a Dios cara a cara. Y es este sentimiento el que dará a los calvinistas un impulso para el apostolado y un valor inmenso para resistir las pruebas, cualidades ambas a las que la historia rinde el debido homenaje. ¿En qué se reconocerá pues que uno está predestinado? Calvino responde: en la santidad de la vida. Para él la acción del Espíritu Santo no es una iluminación interior como en Lutero, sino una llamada a la santidad. Practicar las virtudes no es, como dicen los católicos, adquirir méritos para el cielo, sino hacer desde esta tierra la experiencia vital del Reino del Cielo. Es llevar sobre sí el signo de Cristo. Tal es la idea que el «Procurador de Dios» aplica en Ginebra con un rigor sin falla. Es ella la que marcará al calvinismo y luego, tras su ejemplo, a todo el protestantismo con un carácter moralizador que, a veces, no deja de parecer bastante farisaico.

El mismo rigor de la deducción de los principios lo pone Calvino en todas sus palabras. Hombre forjado en la lectura y la meditación de la *Biblia*, no acepta absolutamente nada más que lo que cree encontrar en la *Escritura*. Y así, de los tres sacramentos conservados aún por Lutero, abandona el de la Penitencia, cuyo origen no ve en los *Evangelios* y considera que está incluido en el Bautismo, negándose a interpretar en sentido católico la frase famosa de Cristo a sus apóstoles: «A quien perdonareis los pecados, les serán perdonados» *(Juan,* XX, 23). Y al Bautismo y a la Confirmación, que conserva, les quita su valor propiamente sacramental: el primero no es más que «el signo de nuestra Cristiandad», el segundo no es para Calvino un recuerdo simbólico, como era para Zwinglio, sino, como máximo, la evocación de una presencia que sólo la fe puede captar. La «consubstanciación» que admitía aún Lutero, y todo lo que en la misa recuerda el sacrificio de Cristo, queda definitivamente suprimido. Y lo mismo hace con todo lo que ha ido siendo aglutinado por la Tradición a la plegaria judía primitiva. Nada de incienso, nada de cirios, nada de fórmulas litúrgicas ni ceremonias pomposas. En construcciones rigurosamente despojadas de todo ornamento, el culto se reduce casi exclusivamente al ministerio de la Palabra. El ministerio del Altar, conservado por los luteranos, es relegado, y la Comunión, practicada bajo las dos especies por los fieles sentados en torno de una mesa, se identificará hasta el máximo posible con una comida.

Calvino da pues un sentido nuevo al protestantismo. Le da un orden. Lutero había conservado algunos elementos de la organización católica, por ejemplo la jerarquía episcopal que permitía que los obispos siguieran siendo los jefes regionales de la Iglesia, aunque no tuvieran ya el poder de consagrar a los sacerdotes que nombraban. Pero en el sistema de Calvino los «Pastores» son hombres que han sentido la vocación de predicar la Palabra a la comunidad de fieles, y ésta les reconoce el derecho a ejercerla. Cada Iglesia es, pues, libre, como libre es cada parroquia. Los consejos o «consistorios» que agrupan a sus representantes no poseen, ni de lejos, los poderes dogmáticos y disciplinarios de la jerarquía católica. Es un régimen democrático lo que Calvino instaura, afirmando que se funda en el ejemplo de la Iglesia primitiva. Sin embargo Calvino, hombre de carácter autoritario y que sabe a qué aberraciones puede llegar el hombre pecador, no quiere que la Iglesia de los santos, tal como se ve en la tierra, sea entregada a los excesos de las pasiones. El «libre examen» tiene para él límites, y la comunidad cristiana, «La Iglesia», debe ayudar a todos y cada uno de sus miembros, si es necesario incluso por la fuerza, a fin de que crean rectamente y se conduzcan según los santos principios. La experiencia de esta aplicación de la fuerza pueden patentizarla algunas mentes descarriadas, como Miguel Servet, por ejemplo... Así, en esta síntesis original entre el espíritu de autoridad y la libertad democrática, el reformador «levanta a la Iglesia» y da en definitiva a la Reforma sus posibilidades históricas.

Apenas hay necesidad de subrayar que las deducciones y las innovaciones de Calvino

constituyen, más aún que las tesis de Lutero, «opiniones separadas» inadmisibles por la Iglesia católica. El catolicismo tiene posiciones diametralmente opuestas sobre todos los puntos esenciales del sistema de Calvino. No admite que Dios sea concebido como una especie de déspota que condena o salva a su capricho; que la sangre vertida por Jesucristo no lo haya sido para todos los hombres; que la buena conducta, el esfuerzo heroico para practicar las virtudes, no sirven para nada con vistas a lograr la salvación; que las ovejas extraviadas, amadas también por el Buen Pastor, no formen parte de la Iglesia; que Cristo no esté realmente presente en el pan y el vino de la Eucaristía; que la «vocación» baste para investir a un clérigo de su tarea sagrada sin que haya para él una «misión» recibida de lo alto y transmitida por la Iglesia, según una filiación que lo lleva directamente a Dios hecho hombre... Cuando en 1564 murió Calvino, la ruptura entre el Cristianismo nuevo y las antiguas formas de religión cristiana era ya completa y parecía definitiva.[1] La Iglesia de Cristo quedaba dividida. Los acontecimientos posteriores, aquellos que desde los inicios de la Reforma había previsto Erasmo que provocarían «una espantosa matanza», no harían más que ampliar la ruptura, profundizar el abismo. Y habrían de pasar cuatro siglos antes de que los cristianos empezaran a sentir con angustia el escándalo de esta ruptura.

En esta fecha pues, en 1564, se puede decir que la Reforma ha quedado fijada en sus rasgos fundamentales. Es imposible, en nuestros días, considerar los aspectos que la Reforma ha ido tomando sin encontrar, en sustancia, elementos aportados por Lutero o Calvino. La convicción de que el hombre está bastante maduro para correr solo la aventura espiritual, el recurso a la fe como medio único —o, al menos, primordial— de salvación, la veneración por la *Santa Escritura* y la confianza plena en la Palabra de Dios que ella transmite, la práctica de las virtudes, o, en todo caso, la proclamación subrayada de los grandes principios morales constituirán las bases del protestantismo, *de los protestantismos*, lo que a pesar de todas las diferencias los asocia. Y a ello hay que añadir, objetivamente, una común hostilidad hacia el catolicismo, hostilidad que va, según los casos, de la desconfianza al odio, sentimiento que se explica por razones a la vez espirituales y temporales, al haber nacido el protestantismo, en cuanto a sus instituciones y a su pensamiento, como oposición a la Iglesia católica: sentimiento que sólo los años más recientes han visto irse atenuando.

"Variaciones" y rupturas en el seno del protestantismo

Hijos de la Reforma, ligados unos a otros por los mismos principios básicos, ¿por qué los protestantes se han ido fragmentando cada vez más a lo largo de los siglos? ¿Por qué ofrecen el ejemplo de una disparidad que hemos esbozado en las cuatro imágenes anteriormente presentadas, y que, por otra parte, no se reducen a simples discrepancias de culto? En su famosa *Historia de las variaciones de las iglesias protestantes* presenta Bossuet una respuesta que ningún protestante rechaza: «Las variaciones de la Reforma proceden de su propia Constitución.» ¿Será pues una característica esencial del protestantismo este escindirse hasta el infinito?

En el mismo instante en que había empezado la revolución religiosa, se había podido comprobar que surgía en muchos lugares a la vez y que no en todos estos lugares presentaba los mismos caracteres. Si Lutero había sido el más importante heraldo de la Reforma, se había visto también surgir a Zwinglio, Bucero, Ecolampadio. Antes de que acabara el siglo XVI parecía sin embargo que las dos grandes corrientes, luteranismo y calvinismo,

1. Porque la ortodoxia, por su doctrina y su organización, no se opone menos al protestantismo que al catolicismo. (Véase en el cap. VI la cita de una declaración ortodoxa en el Consejo ecuménico de las iglesias, en Evanston, año 1954.)

iban a absorber a todos los arroyos minúsculos de la Reforma, como habían hecho con la mayor parte de los reformadores anteriores a Lutero: los hussitas de Bohemia, los valdenses de los Alpes y de Provenza. Sólo, absorbidos éstos, quedaban como corriente de cierta importancia los anabaptistas, al menos los que habían sobrevivido a las catástrofes y que, ordenados y organizados por Menno Simons, se presentaban como un sistema coherente, a la vez simple y místico, bien adaptado a la mentalidad popular, y que las persecuciones no habían de hacer desaparecer. En Inglaterra, donde la Reforma se había insertado en un complejo muy particular, no se podía decidir aún si el anglicanismo se integraría en una u otra de las grandes corrientes existentes, o si se constituiría en una variedad aparte.

Pero había, en la sustancia misma del protestantismo, un fermento que no le permitiría desarrollarse según un esquema tan simple. Este fermento era el «libre examen». Lutero y Calvino habían admitido que la conciencia humana para ir hacia Dios, no necesitaba ser guiada en su camino por un magisterio capaz de impedirle caer en el error. Esto era abrir la puerta al individualismo. Desde el momento en que no existe ninguna autoridad infalible para decir lo que es verdad y lo que es falso, toda desviación doctrinal conduce necesariamente a una ruptura y a menudo a la fundación de un grupo nuevo. Incluso las iniciativas más felices, si se presentan de una manera original y chocan con los hábitos establecidos, llevan al mismo resultado. Si Wesley hubiera nacido en el seno del catolicismo, habría hecho de sus metodistas una orden en el seno de la Iglesia. La fuerza que impulsa a la Reforma a dividirse hasta el infinito parece irresistible.

Los grandes reformadores se habían dado perfecta cuenta de que el individualismo sin freno arriesgaba llegar a la anarquía espiritual, y, subsidiariamente, a la anarquía política y social. Partiendo de concepciones distintas, Lutero y Calvino habían intentado organizar iglesias integradas en cuadros, disciplinas, e incluso a obligar a admitir por la fuerza «confesiones» que fijaban un mínimo de creencias comunes a todos: Confesión de Augsburgo para los luteranos, confesiones calvinistas. Con ello, como escribía en 1871 un protestante liberal, habían «restringido sin titubeo la libertad de los fieles indicándoles más o menos formalmente cómo debían entender la *Escritura*».[1] Pero esta instauración de un *Credo* impuesto, estaba en evidente contradicción con el espíritu que había suscitado la Reforma. Los mismos argumentos presentados contra la ortodoxia católica llevaban a una nueva ortodoxia. Nuevas «protestas» se elevarían pues, protestas de segundo grado se podrían llamar, tan legítimas como las primeras. Y contra los antiguos revolucionarios, que se habían convertido en conformistas, se levantaban nuevos inconformistas.

Incluso lo que aparecía en la Reforma como más noble, la voluntad de vivir íntegramente la aventura cristiana, de levantar al hombre sobre sí mismo, contribuyó también a multiplicar disensiones y rupturas. El tema de *Ecclesia reformata semper reformanda* es uno de los más gratos a la conciencia protestante. Bien es verdad que, en las instituciones como en las almas, la reforma es siempre necesaria para luchar contra las fuerzas tenebrosas que arrastran al hombre hacia la facilidad, la rutina, el mal. La Reforma, nacida del «despertar» de Martín Lutero, ha concedido siempre una gran importancia a estos movimientos que de vez en cuando han movido a sus fieles. Algunas almas, arrebatadas en un imperioso deseo de absoluto, se encuentran a disgusto en el marco de su iglesia: intentan así volver a los primeros principios, encontrar el impulso de los reformadores. Creen estas almas que el Espíritu Santo las reclama muy particularmente. Como es normal, no todos entienden estos anhelos, pues no es cómodo admitir que uno tiene necesidad de ser «despertado». Y los innovadores son rechazados. Así nacen, a veces en el interior de una misma iglesia, «iglesias libres», hostiles a las establecidas, y otras veces iglesias

1. Maurice Vernes, *Quelques réflexions sur la crise de l'Église réformée* (París, 1871).

nuevas, como el metodismo, o sectas, como los cuáqueros, y, ya más cerca de nosotros, los Movimientos de Pentecostés.[1]

Así, según un proceso dialéctico tan perfecto que se diría inventado para dar la razón a Hegel, durante los siglos que siguieron a la Reforma aparecieron, cada vez más numerosas, cada vez más distintas, nuevas formaciones religiosas que se originaban de ella. Pero pronto surgieron otros factores de división en el interior de estas mismas formaciones. Y el factor geográfico y político no fue el menos importante. Al asociar Lutero expresamente las autoridades laicas a la administración religiosa de Alemania, la fragmentación feudal provocó la constitución de treinta y cinco iglesias luteranas que no pudo unificar el centralismo prusiano. Por otra parte influyeron contingencias sociales: pronto hubo iglesias más próximas a la burguesía y otras populares. En los Estados Unidos la cuestión racial determinó escisiones análogas: una iglesia baptista negra se constituyó aparte de la iglesia baptista blanca, e igualmente un metodismo negro frente al metodismo blanco. Los debates de ideas que marcaron el siglo XIX[2] tuvieron también resultados análogos al encontrarse la herencia de los reformadores explotada de dos maneras diferentes, por los que insistían sobre el libre examen y por los que fijaban su atención sobre los grandes temas dogmáticos de la soberanía de Dios. Un «protestantismo» liberal opuso sus iglesias a las de la rígida ortodoxia. Teóricamente no hay ningún límite en esta desintegración, puesto que la Iglesia está presente por entero, gracias al Espíritu Santo, en la más modesta de las parroquias, y que, como proclamaba aún la constitución de la iglesia de Ginebra en 1910, «cada pastor enseña y predica libremente el *Evangelio* bajo su propia responsabilidad, y esta libertad no podrá ser restringida ni por profesiones de fe ni por formularios litúrgicos».

¿Es posible que esta continua división presente ventajas capaces de compensar sus evidentes inconvenientes? Gran número de pensadores protestantes se han mostrado convencidos de ello. Han hablado de la «Marcha en estrella» de la fe reformada, del «pluralismo» protestante. Según ellos esta división permite al conjunto del movimiento surgido de la Reforma captar la experiencia cristiana en su totalidad y en su diversidad, con ventaja sobre el catolicismo, cuyo marco les parece carente de flexibilidad.[1]

Así, pues, el carácter más patente del protestantismo, tal como se ha venido afirmando desde finales del siglo XVI, es precisamente su multiplicidad, su fragmentación. ¿Se puede dar una formulación en cifras de este fenómeno? Difícilmente. En 1954 en los Estados Unidos las estadísticas oficiales admitían la existencia de *263 denominaciones religiosas*.[2] Pero esta cifra no pretendía ser absolutamente exacta, porque se reconocía que entre la población americana negra el número de sectas y de pequeñas iglesias es prácticamente imposible de determinar. ¡Y no hablemos de Africa, donde algunos distinguen 1 600 sectas más o menos cristianas! Los mismos protestantes no están de acuerdo sobre la acogida que deben reservar a ciertas agrupaciones. Los mormones, por ejemplo, son considerados heréticos por la mayoría, porque añaden a la revelación de la *Biblia* otra revelación. Los pentecostales, no admitidos por unos, son considerados por hombres tan destacados como el pastor Marc Boegner como el ala de avance del protestantismo en América del Sur. En cuanto los metodistas empezaron a extenderse por Francia, hubo

1. El caso de los metodistas es particularmente significativo de la invencibilidad de la fuerza de ruptura. Su fundador, Wesley, se negó obstinadamente a separarse de su iglesia de origen, cosa a la que se vieron obligados sus sucesores por la lógica misma de su acción.

2. De ello se tratará en el cap. III de esta obra.

1. A lo que responden los católicos que hay en ellos una diversidad de actitudes tan grande, una tan amplia apertura a todas las formas de experiencia espiritual, pero ordenadas a una unidad visible...

2. La Iglesia católica romana es la más numerosa, con 45 millones de fieles en mayo de 1964.

pastores, como el que firmaba «el viejo pastor del campo», Réville, que declararon que eran la negación del verdadero protestantismo. La impresión aumenta aún por el empleo de términos idénticos para designar realidades muy distintas. Así, el calificativo *evangélica,* que puede ser reivindicado por todas las iglesias salidas de la Reforma, se aplica a menudo a iglesias calvinistas de tendencias hostiles al protestantismo liberal, pero existen numerosos grupos baptistas e incluso pentecostales que sostienen que en el anglicanismo el adjetivo «evangélica» tiene un sentido completamente distinto. La complejidad es, pues, ya muy grande si uno se refiere a las agrupaciones claramente diferenciadas, pero ocurre además que en el interior de cada Iglesia puede haber iglesias independientes unas de otras; independencia que a veces supone diferencias muy importantes. Si apenas había diferencia entre las 35 iglesias luteranas que, en 1914, se hallaban establecidas en Alemania, las 16 iglesias baptistas de los Estados Unidos presentan caracteres radicalmente diferentes.

No es necesario, sin embargo, ceñirse a las estadísticas para comprobar con equidad la división del protestantismo. Muchas de estas «denominaciones» tienen sólo una importancia mínima: algunos grupos están estrechamente localizados, otros cuentan con un número exiguo de fieles; no son más que creaciones minúsculas, apenas polvo, al lado de las grandes formaciones. Entre algunas de estas «iglesias» las diferencias son tan mínimas que pueden intercambiarse sus fieles sin que se plantee el menor problema doctrinal. En los Estados Unidos es frecuente que un hombre o una mujer cambien de «denominación» por razones matrimoniales... o domiciliarias. Aproximaciones, que son prácticamente fusiones de hecho, se operan a menudo. Un ejemplo de ello es lo ocurrido en la iglesia de la India del Sur.[1] A la tendencia que llevaba a una división cada vez más acentuada, tendencia que ha dominado hasta mediados del siglo XIX, se ha opuesto una tendencia llamada por Jacques Courvoisier «de concentración protestante». En nuestros días esta tendencia se va afianzando cada vez más, y ha obtenido ya excelentes resultados. Se han constituido así, en el marco del anglicanismo, la Comunión anglicana, cuya unidad garantizan las Conferencias de Lambeth desde 1867. Luego la Alianza mundial presbiteriana, que agrupa a las iglesias calvinistas tradicionales y cuyos inicios se remontan aproximadamente al año 1875 en Escocia, pero que adquirió gran impulso especialmente a partir de 1890, y que, en 1948, trasladó su centro a Ginebra. Existe también la Alianza luterana mundial, constituida en 1900. Al mismo tiempo se iba marcando una tendencia muy clara a disminuir el número de las «iglesias». Por ejemplo entre los luteranos se redujeron de 35 a 16; entre los baptistas se multiplican también las fusiones, mientras siguen manifestándose igualmente algunas escisiones. Y en otros aspectos se ve netamente esta tendencia a buscar principios de fe comunes y, sobre todo, a la defensa de intereses comunes de las formaciones protestantes de un país. Se crean así organismos que agrupan a los representantes de formaciones muy diversas: la «Federación protestante de Francia», fundada en 1907, constituye un ejemplo típico, imitado por muchos.[1]

En definitiva, entre las «denominaciones» protestantes se puede establecer una jerarquía. Hay primero una media docena de iglesias que ocupan los lugares más importantes; luego dos o tres que se colocan en un segundo plano, y el resto representan tendencias más o menos erráticas, tentativas más o menos logradas. Esta jerarquía no es fácil de traducir al vocabulario. Las palabras más utilizadas: *iglesias, comunidades, confesiones, denominaciones, sectas,* son todas discutibles y equívocas, y manifiestan, según los casos, realidades extremadamente distintas. La primera no resulta utilizable por los católicos más que con reservas expresas,

1. Con relación a la iglesia de la India del Sur, véase cap. VI.

1. El Movimiento Ecuménico es otra cosa, puesto que admite en su seno a los ortodoxos, pero va evidentemente en el mismo sentido. (Ver cap. VI.)

de manera usual y no teológica; la última expresión ha ido tomando un sentido peyorativo. Los autores más calificados reconocen su impotencia para fijar un vocabulario perfectamente adecuado.[1]

Toda clasificación del protestantismo es, pues, necesariamente arbitraria. La más admisible, si parece indispensable una ordenación en beneficio de la claridad de exposición, es la que parte de las grandes corrientes originarias: luteranismo, calvinismo, iglesia baptista, anglicanismo, y luego, siguiendo su desarrollo histórico, se pueden observar las formaciones religiosas nacidas en su seno, las que han permanecido en él o las que se han independizado, algunas para adquirir una importancia considerable, e igualarse a las iglesias de las que surgieron.

El grupo protestante más importante: los luteranos

Primogénito de los protestantismos, el luteranismo se ha ido afirmando en el curso de los siglos también en primer lugar por su importancia numérica. Importancia, por otra parte, difícil de evaluar con precisión por las mismas razones que hacen imposible el cálculo exacto del conjunto de los protestantes. Las obras en las que se presentan estimaciones oficiales de unos y otros dan cifras extremadamente distintas. Para el año 1958 varían entre 63 500 000 y 80 millones. Émile G. Léonard habla incluso, en 1963, de 90 millones, y parece verosímil la cifra de 75 millones. Ello quiere decir que uno de cada tres protestantes admite la Confesión de Augsburgo tal como la admite Lutero.

El hecho parece a primera vista sorprendente. Cuando se piensa en el protestantismo, cuando uno intenta imaginarse el tipo de vida que encarna un protestante, son pocos los que se refieren a los luteranos y al luteranismo. Se diría que los herederos del primer reformador han quedado confinados en un sector limitado y no han ejercido la menor influencia sobre los destinos del protestantismo. Esto es totalmente falso. Las razones de este error de perspectiva son muchas y distintas. La primera es que el luteranismo ha hecho hablar de él mucho menos que las otras formaciones protestantes; que no ha sufrido crisis violentas; que no ha visto producirse en su seno escisiones ruidosas que provocaran la creación de nuevas confesiones. No han faltado, sin embargo, las discusiones ni las luchas entre las diversas tendencias, pero no han ido jamás hasta la ruptura logrando pasar casi inadvertidas.

La ignorancia por lo que se refiere al luteranismo está en relación también con el prejuicio tan extendido que identifica al luteranismo con Alemania: *Luthertum ist Deutschtum*, dice una frase con estilo de proverbio que no dejan de repetir los mismos alemanes. La frase es a la vez verdadera y falsa. Verdadera, en el sentido de que la Alemania moderna ha nacido, en gran parte, de Lutero y el luteranismo. Según Nietzsche, «Lutero sigue siendo el acontecimiento capital de la Historia de Alemania». Fichte y Bismarck son tan discípulos del monje agustino como Kant, Hegel y el mismo Nietzsche. No es un azar el hecho de que en la víspera de las grandes decisiones de las que iba a surgir la nación alemana unida, fueran organizadas, en 1868, fiestas nacionales para la erección de un monumento a Lutero. Pero tampoco hay que llevar demasiado lejos esta identificación *Luthertum ist Deutschtum*,[1] puesto que el campo de expansión del luteranismo sobrepasa en mucho el mundo germánico hasta el punto de que hoy uno de cada dos luteranos no es alemán.

Es exacto, sin embargo, que fue en este

1. Véase, por ejemplo, lo que dice el Rvdo. Padre Congar en *Chrétiens en dialogue*, págs. 211-214, y LIX; y Émile G. Léonard, en su *Histoire Générale du Protestantisme*, III, págs. 320 y siguientes.

1. Fundamentalmente, porque en la misma Alemania el catolicismo ha seguido siendo un elemento muy importante, que, tras su victoria en la *Kulturkampf* ha participado estrechamente en el destino de Alemania.

mundo germánico donde se implantaron las doctrinas luteranas en primer lugar, y que ellas han mantenido allí su más importante asentamiento. Las *Landeskirchen*, «iglesias territoriales», establecidas en el siglo XVI por voluntad de los señores alemanes, han sobrevivido a la desaparición de la Alemania feudal y a la instauración del Imperio de Bismarck. Sin embargo, otras «iglesias confesionales» nacidas por razones propiamente religiosas se han unido a ellas sin romper el cuadro luterano. La tentativa hecha en 1817 por el rey de Prusia para unificar a todos los reformados de sus Estados,[1] no ha modificado profundamente el carácter general del protestantismo alemán, en el que ha marcado su huella decisiva el luteranismo.

Muy pronto el luteranismo salió desde Alemania a la conquista de los países del norte, Dinamarca, Noruega, Suecia, donde su triunfo, asegurado también por los gobiernos, fue tan completo que aun en nuestros días, en estos tres estados los luteranos representan del 90 al 98 por 100 de la población. Muy pronto fueron ganados los Estados Bálticos y Finlandia, y este último país sigue presentando un porcentaje de luteranos impresionante. Anexos menos importantes se crearon en Bohemia, Austria, Hungría. En Francia el impulso calvinista dejó al luteranismo zonas marginales solamente: Alsacia y la región de Montbeliard, que perteneció a Wurtemberg hasta 1801.

Hoy día el grupo luterano más importante fuera de Alemania se halla en Norteamérica. La emigración del siglo XVIII llevó a los Estados Unidos masas de luteranos alemanes y escandinavos, firmes en su fe, que no se dejaron reducir. Separados al principio unos de otros por las enormes distancias del continente americano, se fueron reagrupando a lo largo del siglo XIX según su origen nacional, por razones de vecindad o en virtud de afinidades espirituales, hasta lograr una fuerte organización. Con sus diez millones de fieles, el luteranismo es una de las más importantes «denominaciones» de los Estados Unidos y un elemento de gran importancia en el luteranismo mundial.

1. Ver el cap. II.

Todos los luteranos tienen como fundamento de su fe los catecismos de Lutero y la Confesión de Augsburgo, que redactó Melanchton para ser leída en la Dieta de 1530 con la intención cierta de evitar la ruptura total, es decir, exponiendo mucho más con la doctrina los puntos de aproximación que las diferencias irreductibles. También un teólogo católico ha podido decir que «las iglesias luteranas constituyen el elemento más ponderado del protestantismo moderno».[1]

Esta fidelidad general a los mismos principos doctrinales no impide que se marquen diferencias entre las regiones e incluso entre las iglesias. Es en Escandinavia —como hemos visto en la segunda de nuestras «imágenes»— donde el luteranismo aparece más próximo al Cristianismo anterior a la Reforma, porque se estableció allí sin bruscos altibajos y la liturgia se ha conservado en gran parte: iglesias decoradas, incluso lujosas, ornamentos litúrgicos, la disposición del altar, el uso de velas y de incienso. Todo ello son características que asombran a los rígidos calvinistas. En Suecia se habla siempre de *Mässa* para designar el culto y se llama indistintamente «cura» o «pastor» al que preside la liturgia. Los obispos, si bien no invocan su Sucesión Apostólica en el sentido sacramental del término, guardan poderes muy extensos. El tradicionalismo va por otra parte mucho más lejos que las simples apariencias. Los luteranos escandinavos, aun manteniéndose hostiles a Roma, no tienen la sensación de haber quebrantado la continuidad: sus obispos se consideran continuadores de los de la época anterior a la Reforma, cantan un gregoriano apenas modificado, y aunque sus sacerdotes se casan, están muy lejos de admitir que las mujeres puedan ser pastores, cosa que admiten sin gran dificultad otras formas de protestantismo.

El luteranismo alemán muestra un carácter «protestante» más acusado. Se mantiene el altar en la iglesia, pero ha desaparecido la

1. Georges Tavard, *A la rencontre du Protestantisme*, pág. 24.

misa y se ha simplificado la liturgia; la enseñanza de la Palabra y los cantos han adquirido una creciente importancia. El *Landesbischof* es algo semejante a un funcionario eclesiástico, más que el sucesor de los apóstoles. El anima a los fieles y a los pastores, exhorta a todos para que practiquen la caridad, cuida de la formación de los clérigos, tiene un papel representativo. A su lado, el consejo laico ocupa a menudo un lugar muy importante. Sin embargo la fe en la presencia de Cristo en la Eucaristía —no se trata para ellos de presencia real, recordémoslo— está muy extendida. Y desde la renovación ritualista del siglo pasado la liturgia y la decoración de las iglesias se ha puesto de moda en muchas parroquias. En los otros países de Europa donde arraigó el luteranismo, éste se ha adaptado a las circunstancias, aunque no sin sufrir más o menos intensamente la influencia calvinista. Así, en Francia, por ejemplo, se ha gobernado por Sínodos que eligen con carácter vitalicio, no obispos sino «inspectores eclesiásticos».

Un rasgo que fue durante mucho tiempo característico de las iglesias luteranas de Europa, debido a las circunstancias de sus orígenes, ha sido el ser *iglesias del Estado*, iglesias «establecidas», cuya fe, en principio, debía ser la de todos los habitantes de un mismo país. *Hujus regio, Cujus religio*. Según la doctrina del reformador, y en razón de las circunstancias en que su movimiento se desarrolló, en virtud también del temperamento nacional, la Iglesia ha sido absorbida por el Estado. En el curso del siglo XIX, al ir la concepción del Estado evolucionando bajo la influencia de las ideas democráticas, el estatalismo religioso ha ido debilitándose poco a poco. Los «no conformistas» y los católicos han podido beneficiarse de ciertas garantías. La historia de las iglesias ha sido, en gran medida, la de una liberación progresiva del Estado. Un ejemplo análogo lo ofrece el anglicanismo. La doctrina de la separación de la Iglesia y del Estado ha ido ganando terreno. Quedan ya pocos países en los que la concepción de «iglesia del Estado» conserve algún crédito.

En cuanto al luteranismo americano, ha adoptado una forma bastante particular. Entregados a sí mismos, sin rey ni príncipe, sin haberse llevado con ellos a sus obispos, los grupos de emigrantes se organizaron espontáneamente sobre bases democráticas. La dirección está asegurada por Sínodos que gozan de una autoridad considerable. Una de estas iglesias sinodales, la de Missouri, ha logrado un desarrollo inesperado, hasta el punto de contar, ella sola, dos millones de fieles. En su conjunto, el luteranismo americano insiste sobre la moral más estricta y sobre la integridad de la doctrina, al mismo tiempo que concede mucha importancia a la vida litúrgica: caracteres estos que lo aproximan al catolicismo, a pesar de que, de hecho, constituye uno de los pilares antirromanos de los Estados Unidos.

Estas diferencias entre las distintas manifestaciones del luteranismo, no se refieren a lo esencial. Sin duda aparecen en su seno las dos grandes tendencias que hemos observado en todas las corrientes del protestantismo: la que procede del libre examen, y la que tiene su fuente en las grandes afirmaciones dogmáticas. Se encuentran iglesias en Alemania, sínodos en América que manifiestan tendencia liberal y tendencias confesionalistas, y, entre los teólogos de unas y otras, se llega a veces a discusiones bastante vivas, pero sin producirse la menor ruptura.

La mayor originalidad del luteranismo consiste en la persistencia en su seno de un movimiento pietista. Nacido a fines del siglo XVI con el pastor Juan Arndt, desarrollado sesenta años después por Jacques Spener, el autor de *Pia Desideria*, animador del «Collegia pietatis», es una reacción contra la ortodoxia anquilosada de las iglesias y al mismo tiempo contra la vanidad de las controversias. En el siglo XVIII el pietismo tuvo su gran figura, el conde Luis de Zinzendorf, místico y jefe, y su centro fue Herrnhut, el pueblo de la «guardia del Señor», donde aquellas almas sinceras intentaron vivir plenamente en Dios. Este movimiento, que la iglesia luterana admitió reconociendo a Zinzendorf el título de obispo, ejerció una influencia profunda tanto sobre los reformadores extranjeros, como Wesley por

ejemplo y su metodismo, como sobre los pensadores alemanes de principios del siglo XIX, especialmente sobre Schleirmacher. Ha continuado esta influencia hasta nuestros días y se ha podido enlazar y relacionar con comunidades religiosas nacidas en estos últimos tiempos.

Por medio del pietismo, el luteranismo ha absorbido más o menos a los grupos anteriores a la Reforma, como los *Hermanos Moravos*, que a su vez están en relación con el movimiento hussita. Un discípulo de Juan Huss, Chelciky, ayudado por el párroco Rokycana, había fundado en 1450, en Kunwald, Bohemia, una comunidad de «hermanos» separados de la Iglesia católica. En 1467 hicieron ordenar nuevos sacerdotes por un obispo valdense. Luego se organizaron, hacia 1500, bajo la dirección de Lucas de Praga. Eran entonces unos cien mil, extendidos especialmente por Moravia. La derrota de la Montaña Blanca, en 1620, provocó su dispersión. Muchos emigraron. Los que se quedaron en los países germánicos vegetaban sin salida cuando el conde Zinzendorf se interesó por su suerte. Se unieron entonces casi todos a la Confesión de Augsburgo, aunque guardando su autonomía con relación al luteranismo oficial. En nuestros días los Hermanos Moravos están divididos en cinco ramas: bohema, alemana, inglesa (la más numerosa de Europa, con 43 comunidades), norteamericana (donde se llama *Moravian Church* y consta de más de 100 comunidades) y sudamericana. Esta última se organizó en 1918 bajo el nombre de «Iglesia Evangélica checa de los Hermanos Moravos», y ha trabajado mucho para mantener vivo el culto al pasado checo, especialmente mediante la expansión de la famosa *Biblia de Kralice*, traducida antaño por los Hermanos, y que constituye uno de los monumentos de la literatura checa. Poco numerosos en total en el mundo —un millón y medio aproximadamente— los Hermanos Moravos han ejercido sin embargo una influencia muy superior a lo que pudiera esperarse de su debilidad numérica. Son especialmente la vanguardia de las Misiones protestantes.

El luteranismo no presenta pues ninguna brusca ruptura en su seno. Por el contrario, se ha ido notando una considerable tendencia a la integración, especialmente tras la primera mitad del siglo XIX. En Alemania el número de iglesias ha quedado reducido a 16 por fusión de varias de ellas. En América se han organizado dos grandes grupos, el del «Consejo nacional luterano» y el de la «Conferencia de los Sínodos». La idea de una unión mundial fue lanzada hacia 1860 por un pastor alemán emigrado a los Estados Unidos, Wyneken, que fue uno de los fundadores del Sínodo de Missouri. La idea fue recogida en Hannover y dio nacimiento en 1868 a la «Conferencia nacional evangélica luterana», en 1900 a la «Alianza luterana u Obra de unificación luterana»; luego, en 1923, gracias a los pastores Morehead y Ralph Long, nació la «Convención mundial luterana» reunida en Lund (Suecia); y en 1947 por los esfuerzos del obispo Nygren, se fundó la *Federación mundial luterana* que tiene organismos permanentes de dirección y ha definido una doctrina común. La Federación no ha logrado sin embargo reunir todas las iglesias luteranas. Así, en los Estados Unidos, la «Conferencia de los Sínodos» y algunas iglesias sudamericanas que están unidas a ella, se mantienen apartadas de la Federación. Pero, desde 1952, se ha intentado seriamente un esfuerzo de acercamiento.

El luteranismo está muy lejos de ocupar el lugar un poco borroso que, en el conjunto del protestantismo, se le atribuye a menudo. El «confesionalismo» de muchas de sus iglesias ejerce una influencia cierta sobre las otras formaciones protestantes. Así, en los Estados Unidos, el Sínodo de Missouri está considerado como superior jerárquico.[1] Algunos de los más grandes pensadores y teólogos del protestantismo moderno surgieron de las iglesias luteranas: de Kierkegaard y Schleiermacher hasta Bultmann. La «Misión interior», cuyo papel en la renovación del protestantismo a fines del siglo XIX y principios del XX se verá más

1. El más célebre pastor baptista negro, King, se llama de nombre Martín Lutero. El hecho es significativo.

adelante,[1] nació en la Alemania luterana. Igualmente, el protestantismo social,[2] aunque parece contrario a la doctrina luterana de las obras, es, en sus orígenes, ampliamente luterano. El desarrollo de las Misiones protestantes ha sido en gran medida obra luterana. El protestantismo brasileño es también en gran parte luterano. En el momento actual, el más poderoso medio de propaganda de que dispone el protestantismo está constituido por «La Hora luterana», emisión radiofónica americana difundida en 36 lenguas por 1 500 emisoras.

No es pues justo colocar a los 75 millones de luteranos en una especie de discreta penumbra. Hay incluso luteranos, como el pastor alemán Klaus Harms, en 1817, y tras él otros, como el inspector eclesiástico francés R. Wolff, en 1952, que sostienen que su religión es la forma más completa de Cristianismo, puesto que está fundada a la vez sobre sacramentos, como el catolicismo, y sobre la Palabra de Dios, como el calvinismo. En todo caso, es evidente, que la gran corriente que desde hace medio siglo ha impulsado a las iglesias surgidas de la Reforma a agruparse en el «Consejo ecuménico»,[3] debe su impulso en gran medida al luteranismo, especialmente al escandinavo, dirigido por el arzobispo Nathan Söderblom.

Sin duda sería muy exagerado ver en el luteranismo, por el hecho de guardar numerosos elementos de la tradición y de la liturgia católica, una *iglesia-puente* en el sentido en que pretende serlo el anglicanismo. Algunos países luteranos, como los de Escandinavia, por ejemplo, han sido los últimos en suprimir las medidas legales contra el catolicismo. Pero los trabajos más recientes de los diversos teólogos han demostrado que en las tesis de Lutero hay más elementos aceptables de lo que se había creído, y que en ciertos aspectos las divergencias eran más de vocabulario que de doctrina.

1. Sobre la Misión interior de Alemania, ver capítulo III.
2. Sobre el protestantismo social, ver cap. III.
3. Sobre el Consejo ecuménico, ver cap. VI.

En la estela de Calvino

Como formación religiosa, el calvinismo no se ha extendido de manera tan multitudinaria como el luteranismo. No ha habido en principio un área geográfica tan bien circunscrita. Si nos referimos sólo a las cifras, aparece el calvinismo como mucho menos considerable que su antecesor. Pero esta impresión primera es inexacta, y la herencia del «Segundo patriarca de la Reforma» ha sido sin duda más rica que la del primero. Su mensaje se transmite en nuestros días a gran número de iglesias que no tienen ninguna relación de origen con la Reforma ginebrina; algunas de ellas han sido absorbidas, como la de Zurich, nacida de Zwinglio, otras, como la de Escocia, han sido transformadas por el calvinismo, e incluso algunas, como la anglicana y las surgidas de ella, han sufrido muy fuertemente la huella del poderoso pensamiento del «Procurador de Dios».

Extendiéndose desde Ginebra, en el momento en que Calvino era allí amo y señor, el calvinismo conquistó en primer lugar una parte de Francia donde rápidamente se organizó en núcleos que atrajeron a los evangélicos luteranos que se habían ido formando. Por un momento soñó con conquistar todo el reino, cosa que le impidió la oposición de la dinastía de los Capeto al precio de sangrientas guerras de religión, pero el calvinismo permaneció vigorosamente vivo, a pesar de las persecuciones, en un cierto número de regiones. Al mismo tiempo penetró en los Países Bajos, donde, íntimamente asociado con el patriotismo antiespañol, arraigó sólidamente. En Inglaterra, sin llegar a absorber a la iglesia nacional creada por Enrique VIII, le dio sin embargo, sobre todo a partir de Isabel I, una coloración particular, y en Escocia, donde fue introducido por John Knox, discípulo de Calvino, encontró un terreno inmejorablemente apto para la difusión. Intentó penetrar también en Bohemia, Austria y Hungría, se instaló en Renania y el Palatinado, pero fue firmemente contenido en Italia y España. Detenido en su expansión a fines del siglo XVI, esta expansión se reanudó

en el XVII, en ultramar, gracias al descubrimiento que holandeses e ingleses hicieron de su vocación marítima y comercial. Durante el siglo XVIII, y luego en el XIX, continuó extendiéndose, y los calvinistas de obediencia o simpatía llegaron a extenderse por América del Norte y Africa del Sur, siguiendo generalmente la expansión del Imperio Británico. El campo geográfico del calvinismo quedó así perfectamente delimitado.

Es notable que, contrariamente a lo que aconteció con el luteranismo, el calvinismo casi nunca fue implantado por voluntad de los príncipes o gobernantes. Pero sin embargo, su avance se vio favorecido muy a menudo por circunstancias de tipo económico o sociológico. Así la fe ginebrina apareció en los Países Bajos como el elemento de unión entre marinos y comerciantes, hostiles al gran negocio de los españoles católicos. Y más generalmente se puede decir que, en gran medida, el calvinismo fue la religión de la burguesía que se iba instalando en la economía capitalista. La idea de Calvino, que consideraba el éxito material como prueba patente de la elección divina —cosa que está de acuerdo con la enseñanza bíblica: léase el *Libro de Job*— contribuía por otra parte a acelerar este proceso. «Oro y plata son cosas buenas que se pueden aplicar a usos buenos» decía. Su ideal estaba desde luego muy lejos del ideal franciscano de la santa pobreza... Así pues, el carácter democrático y la organización eclesial establecían lazos entre el calvinismo y los regímenes democráticos tal como iban a nacer de las revoluciones. La República democrática y liberal-capitalista de los Estados Unidos, por ejemplo, fue congénitamente calvinista.

Los calvinistas propiamente dichos son en nuestros días los descendientes de las agrupaciones más o menos extensas que se constituyeron en el transcurso de las dos etapas de expansión de la doctrina de Calvino. Pero conviene poner de relieve que contrariamente a lo que ocurre con Lutero y los luteranos, no existe iglesia que lleve como título oficial «calvinista». En Francia, en Suiza, en Alemania, en la Europa central, en los Países Bajos, el término más usual es *iglesia reformada*. Este fenómeno curioso de monopolización de un vocablo corresponde a una realidad profunda, como si la costumbre quisiera significar que los herederos de Calvino han ido más lejos en el camino de la Reforma que sus antepasados luteranos, como queriendo demostrar que son más hondamente protestantes.

El otro término empleado no se refiere de manera fundamental al aspecto dogmático, sino a la organización eclesiástica. En Escocia en primer lugar, en todos los países británicos después, luego en América, los calvinistas auténticos se reconocen como *presbiterianos*. La palabra procede del organismo al que Calvino había confiado el gobierno de sus iglesias: el *Presbiterium*, consejo de ancianos encargado de asistir a los pastores. Este sistema, completado a menudo por la organización «sinodal», que encierra diversos grados, consejo, parroquia, consistorio, sínodo provincial, sínodo nacional, se opone a los otros dos tipos de gobierno de la iglesia, el *episcopalismo* de los anglicanos (y en cierta medida de los luteranos) y el *congregacionalismo* de los independientes, que limitan la autoridad a la iglesia local, a la comunidad parroquial.

El conjunto de reformados presbiterianos representa unos 35 a 40 millones de fieles, de ellos aproximadamente doce en Europa. Es decir, que el calvinismo, ateniéndonos a las cifras estadísticas, se sitúa lejos y muy por detrás de las variedades protestantes más recientes como el baptismo y el metodismo, e igualado poco más o menos con la comunión anglicana.

Entre todos los cristianos que siguen la estela de Calvino hay en principio una gran unidad doctrinal. Todos se proclaman fieles a la enseñanza del gran reformador. No hay sin embargo «confesión» común, análoga a lo que es para los luteranos la Confesión de Augsburgo. El mismo Calvino deseaba que cada grupo de iglesias tuviera su confesión propia; existen así una media docena de confesiones: en Ginebra, en Escocia, en Hungría, en Francia —la de La Rochela—, en los Países Bajos —la de Utrecht—. Todas ellas, aun hoy día, se con-

sideran herederas directas y formales de la doctrina expuesta por Calvino en la *Institución Cristiana* y en los *Tratados*, con excepción, recordémoslo, de la célebre tesis de la Predestinación, abandonada de hecho en nuestros días, y que, en todo caso, ningún pastor se atrevería a exponer en la forma extremada que le daba el «Procurador de Dios». Por lo demás, lo esencial ha permanecido intacto. Los sacramentos —los dos que Calvino dejaba subsistir: Bautismo y Comunión— siguen administrados en la forma prescrita por el reformador. Incluso los antiguos zwinglianos han abandonado el radicalismo de su fundador para seguir la vía media de Ginebra. Esta concepción de los sacramentos, que apenas ve en ellos más que un signo y rechaza su eficacia propia, ha sido objeto durante mucho tiempo, dentro mismo del protestantismo y especialmente entre los luteranos, de discusiones muy vivas del mejor estilo escolástico, en las que apenas se interesó la masa de los fieles.

El culto calvinista, análogo en reformados y presbiterianos, se caracteriza por su simplicidad, su austeridad. En templos desnudos, sin altar, sin cirios, sin imágenes, templos donde no arde jamás el incienso, el oficio es muy escueto tal como se ha visto al principio de estas páginas en nuestra «primera imagen». El celebrante no se distingue de los fieles más que por la vestidura negra y la golilla, e incluso en ciertas iglesias son abandonados estos distintivos. La liturgia de la Palabra ocupa un papel preponderante con relación a la liturgia del altar. Las oraciones y las lecturas se encadenan sin que haya ordenación obligatoria. Los cantos son salmos rimados o cantos bíblicos parafraseados. La observación del reposo dominical es rigurosa, absoluta, y da a los domingos calvinistas su característica de lúgubre aburrimiento.

Por todos estos rasgos, el calvinismo, sea cual sea el nombre con que se le designe, es radicalmente anticatólico. Un buen reformado, un presbiteriano convencido, muestra el más radical desprecio por la pompa de la liturgia católica, —por la «sensualidad», decía uno de ellos—, e igualmente por la de las confesiones protestantes que han mantenido sus elementos. Considera como única cosa esencial la Palabra de Dios tal como se encuentra en la *Biblia*. Muestra una especial hostilidad hacia todos los sistemas jerárquicos, y, sobre todo, hacia el de la Iglesia romana y hacia su jefe, el Papa. En este sentido se puede decir que el calvinismo ha constituido durante mucho tiempo el escudo del protestantismo contra toda tentativa de «romanización».

Pero su rasgo más sorprendente no es quizás éste. Sin duda es aún más característico su sentido moralizador, moralizante, que está, como hemos visto, en relación con la concepción que de la vida moral tenía Calvino, que consideraba la práctica de las virtudes como un signo no dudoso de feliz predestinación, una respuesta a la llamada del Espíritu. La pendiente normal del calvinismo conduce a un rigorismo sistemático que exige una sumisión, al menos aparente, a las reglas de la moral y de la disciplina religiosa, todo lo que se entiende bajo el término inventado en el siglo XVI —en Inglaterra primero, luego en Francia, donde Ronsard lo utilizaba ya en 1562— para designar esta convicción o esta pretensión de vivir en toda su pureza el Cristianismo primitivo. Este término es *puritano*. El puritanismo es más una actitud espiritual que una doctrina, y no se vincula especialmente al calvinismo, ni siquiera al protestantismo: los católicos jansenistas eran esencialmente puritanos. Pero el puritanismo se ha encarnado históricamente en ciertos elementos presbiterianos. En Inglaterra en primer lugar, en el siglo XVII, en las «Cabezas redondas» de Cromwell, tan hostiles al Rey como al Papa. Luego en América del Norte, donde algunos de ellos, desesperando de reformar, según sus ideas, a la iglesia anglicana, emigraron con la famosa expedición del *Mayflower* y de los «Padres Peregrinos». Como formación independiente, el puritanismo se ha reabsorbido en las iglesias reformadas y presbiterianas; ya no existen en nuestros días iglesias puritanas. Pero, como actitud de espíritu, el puritanismo sigue ejerciendo una influencia considerable en la casi totalidad del protestantismo. La mayor parte de los movimientos que

se han opuesto a las iglesias establecidas, cuáqueros y metodistas especialmente, han mostrado tendencias puritanas. El puritanismo ha impuesto un cierto tono, un modo de comportamiento, con algo de afectación sin embargo, que sorprende a los católicos. Este moralismo, cuyo extremo más marcado es el puritanismo, ha suscitado y sigue suscitando almas de gran fe, de conducta ejemplar, como los descendientes de los *camisards* o los *gueux* de Holanda. Pero puede ir también perfectamente de acuerdo, en razón de la justificación calvinista del éxito material, con condiciones de vida que no tienen nada de renunciación ni de ascetismo, e incluso con niveles de gran lujo. La «H.S.P.» francesa («Alta Sociedad Protestante») y los medios de los grandes negocios americanos ofrecen ejemplos perfectos de esta extraña alianza entre un Dios severo y Mammon.

Por el estilo de vida que impone, más aún que por los dogmas que enseña, el calvinismo ejerce, pues, sobre el protestantismo en conjunto una influencia desproporcionada con relación a la cifra modesta de sus fieles formalmente adheridos. Se puede incluso decir que hasta una época reciente en que su desarrollo tropezó con otras tendencias, el calvinismo ha ido penetrando en medios que doctrinalmente le eran extraños. Esto ocurre, por ejemplo, con el metodismo, cuya doctrina sobre la realización de la santidad en la Tierra está muy lejos del calvinismo, y que, sin embargo, y en los Estados Unidos, por ejemplo, se distingue muy poco de la del presbiterianismo. En el anglicanismo se ha realizado una «calvinización» análoga hasta principios del siglo XIX, y aún hoy la «baja iglesia» anglicana está muy próxima a los presbiterianos «disidentes».

Por la misma autonomía que Calvino quiso que tuvieran cada una de sus iglesias —autonomía que, recordémoslo, se sitúa en principio a nivel de las comunidades parroquiales—, el calvinismo ha conocido a lo largo de los siglos muy pocas escisiones, y ninguna ha dado nacimiento a movimientos tan considerables como el metodismo, rama separada del anglicanismo, y que con el tiempo ha llegado a ser más importante que su iglesia de origen. Sólo se ha producido una escisión doctrinal en el calvinismo. Ocurrió ésta a fines del siglo XVI, durante la lucha épica que opuso en los Países Bajos, con relación a la cuestión de la Predestinación, a dos profesores de Leyden: Arminius y Gomar. El segundo hizo triunfar sus tesis, muy rígidas, en el Sínodo de Dordrecht de 1619, pero los arminianos siguieron en su actitud a pesar de la severa persecución. Perduran aún hoy pequeñas iglesias arminianas que agrupan en los Países Bajos a unos 25 000 fieles, a pesar de que los descendientes de los gomarianos no son, por otra parte, más predestinacionistas que ellos...

En la época contemporánea se han producido disensiones en el interior del calvinismo, pero sin llegar a la escisión. Algunas fueron provocadas por influencias exteriores, por ejemplo, el *darbysmo*, nacido en el anglicanismo, y que había de ejercer una gran influencia sobre ciertos sectores calvinistas, especialmente en Francia, donde se ha llegado a decir que el apostolado de sus misiones conduce a un calvinismo reforzado. Un movimiento que es a un tiempo apostólico y social, como el *Ejército de Salvación*,[1] marca de manera característica a algunos grupos del calvinismo, especialmente el holandés. Otras discrepancias se produjeron por razones puramente internas. Así, por ejemplo, veremos el gran Movimiento del *Despertar*,[2] a principios del siglo XIX, provocando la fundación de «iglesias libres» separadas de las iglesias oficiales, pero que no dejan de encuadrarse en el calvinismo. Igualmente, más tarde, el *protestantismo* liberal[3] levantó en disputas internas, a menudo violentas, a calvinistas convencidos, y llegó hasta provocar el nacimiento de comunidades independientes, pero sin poner nunca en tela de juicio la unidad teórica del calvinismo. Dentro, pues, de los veintidós millones de calvinistas se encontrarán elementos que, en lo esencial de los dogmas, piensan de manera muy distinta. En Holanda la «iglesia reformada de los Países

1. Véase cap. III.
2. Véase cap. III.
3. Véase cap. III.

Bajos» ha llegado a contar un millón de fieles, frente a la «iglesia neerlandesa», oficial, que contaba tres millones. En Francia han coexistido hasta hoy parroquias «liberales» y otras «ortodoxas». Estas tendencias se equilibraron prácticamente hasta la entrada en escena de Karl Barth.

En el ala más extrema del calvinismo heterodoxo se puede citar el curioso movimiento de los *hinschistas*, cuyo carácter es tan particular que ni el mismo Calvino probablemente lo reconocería. Fue fundado este pequeño movimiento a mediados del siglo XIX por una burguesa calvinista del sur de Francia, *Coraly Hinsch*, con ayuda de sus sobrinos, los pastores Kruger, y su discípulo Armengaud, que se casó con ella. La «iglesia evangélica hinschista» insiste especialmente sobre los dones del Espíritu Santo y el papel del ministerio profético en la Iglesia. Enseñaba una especie de dualismo, casi maniqueo o albigense, que presentaba la vida como una lucha entre Dios y Satán. Al mismo tiempo la profetisa fundadora se ocupaba activamente de las obras sociales y creaba la primera asociación popular de baños de mar. Perduran aún en nuestros días grupos hinschistas, realmente minúsculos, en la región de Montpellier.[1]

A pesar de estas fuerzas divergentes que operan en el seno del calvinismo, hoy día parecen más poderosas las fuerzas de integración. Desde 1875, bajo la acción de los escoceses, se constituyó la *Alianza mundial de iglesias reformadas según el sistema presbiteriano*, cuyo comité se estableció primero en Edimburgo y luego en Ginebra. Al establecerse en Ginebra cambió su nombre por el de *Alianza reformada mundial*. Esta Alianza agrupa a más de la mitad de las iglesias calvinistas y ha absorbido incluso a elementos no presbiterianos, como los congregacionalistas americanos, por ejemplo. A ella se opone una formación más rigorista nacida de los «separados» holandeses, el *Sínodo reformado ecuménico*, que agrupa sólo a una quinta parte, aproximadamente, de las iglesias presbiterianas. Las dos agrupaciones han mantenido hasta época muy reciente relaciones distantes, pues el Sínodo reprochaba a la Alianza el no seguir con bastante fidelidad la línea dogmática de Calvino, y, sobre todo, el dejar a algunos de sus miembros, particularmente en territorios de Misiones, ceder a un cierto «episcopalismo»... La conjunción se ha operado recientemente en el cuadro del ecumenismo.

A pesar de estas divergencias internas, de estas «variaciones» o quizás a causa de ellas y del «pluralismo» que lo caracteriza, el calvinismo ha dado pruebas de una gran vitalidad. Durante mucho tiempo, y en todas partes, los herederos de Juan Calvino han constituido la vanguardia del protestantismo y ejercido una influencia mucho más visible que la de los luteranos, que son, sin embargo, tres veces más numerosos. En el orden teológico y espiritual se produjo en el seno del movimiento calvinista una animación, una especie de fermentación, que se tradujo en signos tan diversos como la renovación dogmática que parte de Barth y el renacimiento monástico, cuyo más bello ejemplo es la Comunidad de Taizé, fundada por un joven pastor reformado de Ginebra. La importancia del papel desempeñado en el ecumenismo protestante por los pastores reformados, como Marc Boegner y el holandés Visser't Hooft, resulta también reveladora. En el seno del mundo surgido de la Reforma continúa el calvinismo actuando como fermento.

Los protestantes más independientes: los congregacionalistas

Conviene clasificar como grupo aparte de los calvinistas, aunque muchos de sus miembros estén integrados en el calvinismo, a los miembros de las comunidades *congregacionalistas*. A decir verdad, se podría colocar bajo esta denominación, con tanto derecho como a los calvinistas, no sólo a luteranos, sino incluso grupos baptistas, una gran parte de los meto-

1. Véase Émile G. Léonard, *Remarques sur les «Sectes»*, Annuaire 1955-1956 de L'École pratique des Hautes Études.

distas y los adheridos a la mayor parte de los movimientos y sectas que ha visto brotar nuestra época. El término *congregacionalista* define esencialmente un sistema de gobierno eclesiástico, lo que supone, como es lógico, una verdadera teología de la Iglesia. Esta concepción, que puede considerarse heredera del primer Lutero, en muchos aspectos lo es también de la doctrina de Calvino; por ejemplo, en el caso de ciertos reformadores poco notorios como François Lambert, monje de Avignon, que, ganado en 1522 por las ideas nuevas llegadas de Alemania, lanzó su hábito al Ródano y fue a casarse a Wittenberg. Según esta doctrina, la plenitud del poder espiritual de la Iglesia reposa en las iglesias locales. Cada comunidad se justifica solamente por sí misma y no sólo en materia de disciplina, sino incluso de doctrina. Es, pues, la voluntad de libertad plena, tal como se presenta en la base de toda la Reforma, lo que se lleva así a sus últimas consecuencias. La autonomía absoluta de la iglesia local es la única forma auténtica de la iglesia invisible. Los congregacionalistas se oponen a todo régimen de jerarquía, tanto a la forma presbiteriana como a la episcopal, y admiten únicamente una federación de iglesias locales.

El congregacionalismo se afirmó en primer lugar, de forma neta y en Inglaterra, contra la iglesia anglicana. Hacia 1570 Robert Brown (o Browne) lanzó la idea, que fue seguida inmediatamente por un cierto número de fieles. Ello le valió la persecución de la iglesia oficial, el exilio en Escocia, de donde lo expulsaron los presbiterianos, y luego en Holanda, donde se establecieron la mayoría de sus partidarios, y al fin una intimación formal para que se sometiera a las autoridades inglesas, cosa que hizo. Pero sus tesis habían inflamado al pastor anglicano John Robinson, y éste las sistematizó. También Robinson fue obligado a huir a Holanda, y se estableció en la región de Leyden, donde prosperó el movimiento. A él se unieron entonces elementos puritanos que dieron al conjunto del congregacionalismo el aspecto marcadamente puritano que debía mantener desde entonces. Fue en Holanda donde se preparó, al menos en parte, la célebre expedición llamada de los «Padres Peregrinos» hacia América del Norte.

El congregacionalismo propiamente dicho, el que registran con este nombre los repertorios del mundo protestante —es decir, dejando de lado los movimientos que han adoptado el mismo régimen eclesial— se ha desarrollado sobre todo en dos países: Inglaterra y los Estados Unidos. En Inglaterra un amigo de Robinson, Henri Jacob, que había regresado de Holanda, fundó en secreto movimientos congregacionalistas. La policía real los trató tan mal como a los católicos y a otros disidentes. El título de *Independientes*, con el que se gloriaban, tomado de Robert Brown, no podía complacer a unos soberanos que querían ser los amos absolutos de su iglesia. La frase de San Pablo pasaba de boca en boca en las pequeñas comunidades del movimiento: «Salid de en medio de ellos, separaos, no toquéis la inmundicia». ¿A quién se aplicaba esta última palabra? Nada menos que a la iglesia establecida... Sin embargo, cuando Cromwell se hizo con el poder, los congregacionalistas respiraron. Prepararon incluso una especie de profesión de fe, la *Declaración de Saboya*, llamada así por el palacio donde fue elaborada, y la presentaron al gobierno poco después de la muerte del dictador. En un punto al menos no se equivocaban: Al negar al Rey y al Parlamento el derecho a intervenir en los asuntos religiosos se iniciaron nuevas persecuciones, y los «Independientes», como los demás «disidentes», no lograron su plena libertad hasta 1689. Las iglesias del movimiento vivieron desde entonces sin problemas, pero este extremado individualismo provocó tal anarquía que fue necesario llegar primero a uniones parciales, luego a otra más general, en 1833, la *Congregational Union of England and Wales* cuyo Consejo debería favorecer la «mutua inteligencia y cooperación». Unos 800 000 fieles han permanecido vinculados a estas formaciones.

En América el congregacionalismo fue fundamentalmente obra de los peregrinos desembarcados del *Mayflower* en otoño de 1620. La mayor parte procedían del anglicanismo, otros del presbiterianismo, pero todos ellos eran

fundamentalmente puritanos. El triunfo de este pequeño grupo en las regiones costeras del Este formó una especie de aristocracia, cuya influencia iba a ser considerable. Poco a poco fueron adoptando el régimen congregacionalista otros elementos protestantes ya establecidos en la costa Este. Sin embargo, como ocurrió en Inglaterra, se hizo sentir la necesidad de una organización básica. Los Sínodos de Cambridge (1648), de Boston (1680), otro también en Boston (1865), y sobre todo el Concilio nacional de Oberlin, en 1871, lograron la constitución de un Consejo central cuya autoridad no fue sin embargo considerable. No obstante, aunque no muy intensa, esta autoridad parecía a algunos excesiva. Dirigidos éstos por W. E. Channing, se separaron y se unieron a los unitarios. Los congregacionalistas siguieron desarrollándose y ocupando un lugar importante en la sociedad protestante americana. En nuestros días ascienden a, aproximadamente, un millón y medio, pero su influencia sobrepasa con mucho lo que se podría esperar de un número tan reducido. A ellos especialmente se debe la antigua organización de misiones en tierra pagana, nacida en 1810, la *American Board of Commissionner for Foreign Missions.* También en la política y en la prensa son numerosos y activos.

Fuera de Inglaterra y de los Estados Unidos se relacionan con el congregacionalismo las iglesias «libres» o «independientes», como las que existen en Holanda, en los países escandinavos, incluso en Italia o en Francia. Los de estos dos últimos países son calvinistas, y en su conjunto, extendidos por todo el mundo, ascienden a algo más de cinco millones de fieles.

La Comunión anglicana

Todas las reformas que en el Continente han provocado el nacimiento de las grandes iglesias separadas de Roma, tienen por origen el pensamiento dogmático de uno o varios reformadores. En Inglaterra ha ocurrido de distinta manera. Fue la voluntad de un príncipe, determinada esta voluntad por intereses personales y políticos, lo que desencadenó el proceso al término del cual el país se encontró fuertemente marcado por el protestantismo y, fundamentalmente, desligado por completo del catolicismo. Resulta una fórmula demasiado simplista decir como Voltaire: «Inglaterra se separó de Roma porque Enrique VIII se enamoró.» Las causas del cisma son más profundas. El hecho de que en el siglo XIV no fuera condenado Wiclef como hereje, prueba suficientemente que su antipapismo correspondía a una tendencia general, nacionalista, que Enrique VIII utilizó para sus fines. Los amores del Rey con Ana Bolena y su divorcio de Catalina de Aragón fueron la ocasión para esta ruptura con el Papa, pero la verdadera causa queda bien explícita en la declaración de 1532 que consagró el cisma: «No se encuentra en la *Escritura* nada que diga que el Pontífice romano haya recibido de Dios más autoridad y jurisdicción *en este reino* que cualquier otro obispo extranjero.» *In this realme!* Para ser amo absoluto en su reino se hizo proclamar Enrique VIII *Supremum caput Ecclesiae.*

En esta primera fase de la ruptura nada hacía suponer que Inglaterra se fuera a unir al campo protestante. Enrique VIII, que antaño había refutado tan eficazmente a Lutero que el Papa le había concedido la Rosa de Oro, se consideraba como el más ortodoxo de los católicos. Pero a su alrededor se ejercían poderosas influencias protestantes, especialmente la del arzobispo de Cantorbery, Cranmer, yerno del reformador alemán Osiander. Las citadas influencias habían de ir haciéndose cada vez más poderosas.

Fue, pues, sobre una serie de oscilaciones entre las innovaciones protestantes y las tradiciones católicas como se constituyó una forma nueva de iglesia cristiana que recibió el nombre de *iglesia anglicana.*[1] Bajo el sucesor de

1. «Aún no se ha escrito la historia de las palabras "anglicano" y "anglicanismo". No sé cuando fue empleada por primera vez la expresión *Comunión anglicana.* El primer ejemplo de la palabra

Enrique VIII, Eduardo VI, que dio acogida a Bucero, el reformador de Estrasburgo que se hallaba en el exilio, el péndulo osciló fuertemente en sentido protestante: el *Prayer Book*, base oficial del culto, publicado en 1549, quitó a la misa su carácter de sacrificio para dejarla reducida a una evocación y comunión. Los rasgos calvinistas fueron siendo acentuados en revisiones posteriores. Luego el péndulo se movió ostensiblemente en sentido católico bajo María Tudor, cuyo reinado, breve pero severo, puso de nuevo al país bajo la disciplina de Roma. Con Isabel volvió a oscilar en sentido protestante, moderado por otra parte no en cuanto a la intención, sino en cuanto a la ejecución. Se estableció un nuevo *Prayer Book*, y en 1563 la Asamblea del Clero votó el *Bill de los Treinta y Nueve Artículos* que constituía una especie de resumen de los principios religiosos que los súbditos de Su Majestad debían admitir o más bien como una lista de puntos doctrinales que no había que rebasar ni en un sentido ni en otro. El compromiso isabelino permitió un equilibrio aproximado entre los elementos católicos y los elementos protestantes. Se presentaba una nueva «iglesia establecida» de la que la Reina se hacía nombrar «gobernador supremo», sin duda para marcar con este nuevo título que no intentaba colocarse en el plano dogmático y sacramental sino, simplemente, que quería regir a los hombres y a las instituciones de la iglesia. ¿Significaba esto el inicio de una nueva reacción catolizante? En absoluto. El rey Jacobo I comprendió que era más útil mantenerse en una «vía media» que, sin significar la vuelta a Roma, tampoco significaba ceder a la presión de los calvinistas integrales que habían triunfado en Escocia. Nació así la *iglesia anglicana*, institución oficial y nacional, tan hostil en principio a los *dissenters* que se negaban a someterse a las *Actas de uniformidad* como a los católicos que denunciaban el cisma.

De hecho esta solución que debía muchísimo al nacionalismo insular de los ingleses y a su individualismo, no triunfó de manera inmediata. La presión protestante era tan fuerte que el péndulo se inclinó nuevamente del lado de la Reforma y llevó al poder al puritano Olivier Cromwell e hizo caer la cabeza del rey Carlos I. Pero el porvenir de la religión anglicana estaba sólidamente asentado. En 1659 la restableció Carlos II y ni siquiera se atrevió a suprimirla cuando, poco antes de morir, se reconcilió personalmente con Roma. A continuación, de la misma manera que Jacobo II no logró restablecer el catolicismo —tentativa que le costó el trono— tampoco Guillermo de Orange, calvinista holandés muy convencido, pudo —ni quiso— hacer triunfar en Londres la doctrina ginebrina. En 1685 el anglicanismo había ganado la partida. El péndulo había quedado inmóvil en el justo medio. Frente a un minúsculo grupo católico e igualmente frente a una fuerte minoría de protestantes de diversas confesiones, la iglesia anglicana parecía haberse integrado definitivamente en las tradiciones, la dinastía y los intereses de Inglaterra.

No se puede considerar sin reservas al anglicanismo como uno más en la lista de los diversos protestantismos, y sin indicar que ocupa un lugar claramente aparte. En muchos aspectos está muy próximo al catolicismo. En su culto, si bien ha sido abandonado el latín, la liturgia ha seguido siendo tan católica que podría provocar la confusión de algún católico, poco avisado, que asistiera a un oficio anglicano. La «cuarta imagen» que hemos mostrado al principio de este capítulo lo prueba suficientemente. El clero ha renunciado al celibato, pero permanece íntegra la organización episcopal, incluso el carácter de consagración concedido a la designación de los obispos.[1] El nombramiento de sacerdotes es análogo al seguido para con el clero católico. Existen órdenes religiosas anglicanas. Más profundamente, se puede de-

"anglicanismo", presentado por el Oxford English Dictionary, es una cita de Charles Kingsley en 1846.» (G. Neill, *L'Anglicanisme*, nota pág. 269.)

1. Precisamente por este punto fracasó la tentativa de reintegración en bloque de la iglesia anglicana en el seno de la Iglesia católica, en el año 1896. (Véase cap. VI.)

Los baptistas y todas las sectas afines sólo dan el bautismo a los adultos capaces de confesar su fe, y lo administran por inmersión, manteniendo de este modo el simbolismo del enterramiento en la muerte de Cristo, de donde el bautizado sale resucitado. Arriba, un grabado inglés del s. XVIII. Abajo, en Estados Unidos, un bautismo por inmersión en nuestros días.





cir que el anglicanismo se aproxima al catolicismo por la fidelidad a la Tradición, fidelidad llevada a veces hasta una especie de literalismo, que podría considerarse medievalismo, y que hace decir sonriendo a ciertos ingleses que su iglesia no ha sido reformada, considerando que la de Roma lo fue por el Concilio de Trento. Si la concepción de los sacramentos no es exactamente en todos los anglicanos la del catolicismo, hay en ellos generalmente una evidente atracción hacia la idea de la Encarnación, hacia la presencia de Jesucristo, hacia una teología de la iglesia considerada como un cuerpo, rasgos todos que son fundamentalmente católicos. Pero en otros aspectos la iglesia anglicana es netamente protestante, por su separación radical de Roma, por la hostilidad mantenida frente a ella casi unánimemente hasta época muy reciente, por su negativa ante el magisterio, por el gusto de una libertad de pensamiento y de creencia más amplia incluso que la de muchas de las iglesias reformadas. Hay que subrayar, en fin, como uno de los rasgos característicos del anglicanismo su amor por la *Biblia*, fruto de influencias protestantes y que ha alcanzado un gran desarrollo. El ansia de vivir en el clima bíblico es tan manifiesto que los nombres del *Antiguo Testamento* abundan a la hora del bautismo, y los ironistas han podido divertirse criticando el uso excesivo «del habla cananea». Pero hay que observar también que en el anglicanismo el texto bíblico está íntimamente vinculado a su uso litúrgico, mucho más que entre los protestantes, lo que da a la *pietas anglicana* caracteres bastante particulares.

El juego pendular en el transcurso del cual se fue constituyendo el anglicanismo, corresponde por otra parte profundamente al genio inglés, al que permanece extraña por completo la exigencia racional y lógica de Descartes. Ello ha originado una consecuencia muy curiosa que fija otro de los rasgos más característicos de su personalidad religiosa: la coexistencia en su seno de tendencias que parecen contradictorias y que sin embargo, desde hace tres siglos, conviven sin haber intentado eliminarse entre sí. La primera es catolizante y tradicional; la segunda protestante y puritana; la tercera, que se ha desarrollado a fines del siglo XVIII y luego en el XIX bajo la influencia de los pensadores «ilustrados» aunque haya asentado poderosamente sus raíces en el individualismo británico, es liberal, crítica, incluso racionalista.

Los ingleses están orgullosos de lo que llaman la «comprehensividad» de su iglesia, es decir, la capacidad para aceptar apaciblemente la coexistencia de estas tres tendencias cuya síntesis no intenta ninguna autoridad superior. Un anglicano puede ser de una u otra tendencia y no por ello deja sin embargo de pertenecer a la *Church of England* y admitir el *Prayer Book*. Desde el libro clásico de Paul Thureau-Dangin, *La Renaissance catholique en Angleterre* (1899) se divulga la costumbre de caracterizar a las tres tendencias con las expresiones de *High Church, Low Church, Broad Church* (alta iglesia, baja iglesia, iglesia amplia), porque los partidarios de la primera tenían valedores en la Cámara alta de los Lores, los de la segunda eran numerosos especialmente en los Comunes, Cámara baja. La fórmula es muy discutible porque parece indicar que existen oficialmente tres iglesias diferentes, cosa que es falsa, puesto que la misma organización, con la misma jerarquía, abriga a los anglicanos de las tres tendencias.[1] En nuestro tiempo, especialmente desde que la corriente ritualista[2] derivada del Movimiento de Oxford ha ido arrastrando a la *High Church* hacia una catolización más marcada, se habla sólo de *anglocatólicos*, de *evangélicos* y de *liberales*.

Exactamente desde sus orígenes, y tal como lo era entonces, la *Church of England* ha venido siendo una iglesia estatal. El Rey es el jefe supremo y goza de privilegios, como honores religiosos especiales que quedan patentes en la admirable ceremonia de consagración a cada cambio de soberano. El Rey nombra a los obispos, y los capítulos no hacen más que

1. La separación se muestra más marcada entre los episcopalianos de los Estados Unidos (rama americana de los anglicanos). (Véase el cap. III).

2. Véase cap. III.

ratificar la elección real. Las «Convocatorias», pequeños parlamentos provinciales del clero, constan de una cámara alta y de una cámara baja, y deliberan sobre todos los asuntos que se refieren a la iglesia, pero sus decisiones sólo son aplicables si el Parlamento y el Rey las aceptan. Lo mismo ocurre con las de la Asamblea Nacional, la *Church Assembly*, fundada en 1919, en la que se integra una tercera cámara, la de los laicos.

La divergencia de posiciones, o, para hablar más claramente, esta especie de latitudinarismos admitido oficialmente, no deja de representar ciertos peligros. Ante una tal sucesión de artículos de fe impuestos alternativamente por el Poder, ante la coexistencia en el seno de la misma Iglesia de posiciones en principio irreductibles, el espíritu puede reaccionar de diversas maneras, unas veces hacia el escepticismo, otras hacia el pietismo y misticismo. Así se explica el hecho de que Inglaterra, y luego los Estados Unidos, hayan sido terreno de elección para el desarrollo de numerosos movimientos religiosos separatistas que en algún caso llegaron a constituirse en iglesias o sectas. A fines del siglo XVIII, por ejemplo, en el momento en que la iglesia oficial aparecía entumecida en la rutina y el conformismo, surgieron tendencias violentamente divergentes. Algunas llevaron la crítica «liberal» hasta la negación de los dogmas esenciales, y se unieron a los *unitarios*. Otros, con Wesley, intentaron despertar espiritualmente a la vieja *Church of England* y al no obtener los resultados deseados acabaron constituyendo comunidades independientes desautorizadas por el Establecimiento, como las de los *metodistas*. Más tarde el Movimiento de Oxford, tras haberse revelado en sus inicios como un «despertar» en el seno del anglicanismo, vio cómo una parte de sus protagonistas, siguiendo a Newman, se acercaban a la orilla católica mientras otros, con Pusey al frente, permanecían en la disciplina anglicana introduciendo en ellas innovaciones.[1] El poder de absorción por el anglicanismo de los elementos heterogéneos no es pues ilimitado.

1. Sobre Pusey y el ritualismo, ver cap. III.

Ateniéndonos únicamente a las Islas Británicas, la iglesia anglicana cuenta en nuestros días aproximadamente con las dos quintas partes de la población del reino, es decir, unos 20 millones. Conviene repetir una vez más que esta cifra es conjetural, como todas las que se refieren a estadísticas religiosas, y especialmente discutible porque es difícil precisar cuando se refieren a una adhesión formal, que puede ser solamente nominal en muchos casos. Esta cifra comprende, en el archipiélago británico, otras tres iglesias fuera de la *Church of England:* la iglesia anglicana del País de Gales, la iglesia anglicana de Irlanda, llamada *Church of Ireland*[1] y la iglesia episcopal de Escocia que, cosa curiosa, no es reconocida en este país como «iglesia establecida» pues este título está reservado a la iglesia presbiteriana (calvinista).

Pero el anglicanismo no ha quedado reducido a las Islas Británicas; por el contrario, ha extendido su campo de acción a medida que Su Majestad extendía su imperio, y se ha implantado en todos los territorios que iban a constituir la Commonwealth. Incluso, al precio de mínimas adaptaciones, ha logrado mantenerse en ellos tras el abandono por los ingleses de aquellas tierras que la Historia les forzaba a independizar, ayer los Estados Unidos, hoy la India. Hay, pues, iglesias anglicanas en Canadá, Africa del Sur, Australia, en la India, como las hay también en los Estados Unidos. Durante mucho tiempo la situación de estos anglicanos de ultramar fue precaria: no tenían obispos y dependían de los de Europa. A partir del siglo XVIII, primero en Nueva Escocia, luego en la India, fueron creadas sedes episcopales. Inmediatamente después del triunfo de la Guerra de Independencia, los anglicanos de los nuevos Estados Unidos se constituyeron en iglesia independiente de la de Inglaterra con el nombre de *episcopaliana*. Los episcopalianos, unos 2 500 000 fieles, constituyen el segundo grupo anglicano del mundo. Su título exacto, recordémoslo, es, desde 1873, *Protestant Epis-*

1. Desde luego, claramente minoritaria con relación al catolicismo.

copal Church. El primer adjetivo marca netamente su separación de los católicos,[1] y el segundo quiere indicar que se diferencian de los congregacionalistas y de los presbiterianos, con los que se hallan geográficamente mezclados. Se marcan las mismas tendencias que en Inglaterra, aunque un poco menos acentuadas: la tendencia «alta iglesia», representada durante mucho tiempo por el obispo Seabury; la tendencia «baja iglesia», a la que dio gran vigor el obispo White, de Pennsylvania, y la tendencia liberal, latitudinarista, encarnada por el obispo Pruvost, de Nueva York. La iglesia episcopaliana americana, en la que forman especialmente las clases adineradas de los Estados del Este, representa una fuerza considerable.

Todas estas iglesias anglicanas esparcidas por el mundo han sabido guardar entre ellas vínculos bastante estrechos. Tienen hoy el mismo credo —tras una tentativa de protesta de los episcopalianos a principios del siglo XIX—, que no se relaciona con ninguna doctrina particular de la Reforma, y admite sólo como doctrina oficial la que implican el *Prayer Book* y los treinta y nueve artículos. En la práctica incluso han cerrado filas en el curso de los ciento cincuenta años últimos. Regularmente, desde 1867, en principio cada diez años, los representantes de todas estas iglesias anglicanas se reúnen en el palacio de *Lambeth*, residencia del arzobispo de Cantorbery, para discutir todo lo que interesa a sus fieles. El número de estos representantes no ha dejado de incrementarse: en 1867 eran 76; en 1908, 194; en 1930, 252. Hoy son 475. Se puede decir, pues, que existe una *Comunión anglicana* común a las 430 diócesis, y que comprende casi 30 millones de bautizados.

La Comunión anglicana da pruebas de una gran vitalidad. En todos los dominios los anglicanos se han mantenido en la más avanzada vanguardia. Han estado también a la cabeza de la obra misionera[2] por la lectura de la *Biblia*, la calidad literaria extraordinaria de sus traducciones del libro santo, la célebre «versión autorizada» que ha contribuido poderosamente al éxito de sus esfuerzos. En el terrible debate sobre la segregación en Africa del Sur han adoptado la actitud más valerosa, y se han constituido en jefes del movimiento liberador. Las mismas crisis que han atravesado con relación al *Prayer Book*,[1] el contragolpe ritualista al Movimiento de Oxford, las discusiones con los católicos cuando las tentativas de unión,[2] las disputas ruidosas que opusieron a algunos partidarios demasiado audaces de los métodos críticos y a los tradicionalistas y fundamentalistas, todo ha contribuido a vitalizar estas iglesias.

En el conjunto del mundo protestante el anglicanismo fue considerado durante mucho tiempo con cierta reserva, a causa de los elementos catolizantes que guardaba en su seno. Este ostracismo larvado ha desaparecido ya. El obispo anglicano Neill ha sostenido[3] que su iglesia había lanzado un desafío victorioso a las otras iglesias salidas de la Reforma: «Mostradme algo que en mis instituciones sea contrario a las *Escrituras*.» Dentro del protestantismo, el anglicanismo, en razón misma de su constitución, ha ocupado un lugar importante. El llamamiento de la Conferencia de Lambeth, de 1920, ciertamente emotivo, en favor de la unidad de los cristianos, ha tenido amplia resonancia. El movimiento *Faith and Order*,[4] uno de los dos que fundaron el ecumenismo protestante del Consejo ecuménico, tiene en gran parte sus orígenes en los episcopalianos de los Estados Unidos. Los anglicanos son los que han hecho tentativas más audaces de aproximación a los luteranos y a los Viejos Católicos, llegando hasta a considerar el reconocimiento recíproco de títulos y órdenes. Pero al mismo tiempo muchos de ellos no veían sin tristeza esta participación de su iglesia en el protestantismo. El calificativo de *protestante* que lleva la igle-

1. Periódicamente se plantea la posibilidad de renunciar, pero finalmente parece oficial.
2. Véase cap. II.

1. Véase cap. II.
2. Véase el último capítulo.
3. Libro citado en las notas bibliográficas.
4. Sobre *Faith and Order*, véase cap. VI.

sia episcopaliana en los Estados Unidos les molesta. Consideran que entre la Iglesia de la Edad Media y la suya no ha habido ruptura. Están convencidos de que ellos representan una especie de «tercera fuerza» entre el catolicismo y el protestantismo, quizás incluso una cuarta fuerza, porque han hecho serios esfuerzos para restablecer los lazos con la iglesia ortodoxa. Es precisamente en estos grupos del anglicanismo donde se han desarrollado las tendencias más claras hacia un ecumenismo total, incluyendo a la Iglesia católica. Son los representantes de este grupo los que se han mostrado más prontos a responder al llamamiento del Papa Juan XXIII y a ir a entrevistarse con él. La expresión célebre de *iglesia-puente*, que muchos anglicanos se complacen en aplicar a su comunión, no deja de ser equívoca al no ser del mismo valor todos los lazos que la unen al catolicismo, pero testimonia un estado de espíritu de cuya sinceridad no se puede dudar, y que puede ser de gran importancia para el porvenir de toda la Cristiandad.

Los unitarios, modernos arrianos

El latitudinarismo anglicano y el anarquismo congregacionalista han tenido como resultado el hacer proliferar entre la sociedad distinguida de Nueva Inglaterra, donde eran numerosos los anglicanos y congregacionalistas, una doctrina que los protestantes creyentes ven con desconfianza: la que desde el siglo XIX lleva el nombre de *unitarismo*, pero que aparece de hecho como la prolongación, el resurgimiento, de toda una corriente heterodoxa que data casi de los orígenes del Cristianismo.

Apenas contaba la Iglesia dos siglos cuando estallaron discusiones en su seno a propósito de la Santísima Trinidad y de las relaciones de las tres personas divinas entre sí: se conocieron tendencias diversas, monarquianos y patripasianos, que veían en el Padre y en el Hijo una sola persona; luego los sabelianos, que introdujeron en la concepción de la Trinidad el dualismo del Bien y del Mal. Vino luego Pablo de Samosata, después Arrio, el gran negador de la consubstancialidad del Hijo. Más tarde Macedonio, violento adversario del Espíritu Santo. Los Concilios de Nicea y Primero de Constantinopla condenaron todas estas opiniones divergentes, pero de hecho no desaparecieron jamás por completo. En la Edad Media, Abelardo y Joaquín de Fiore fueron acusados de profesar errores antitrinitarios. A pesar de su condena, los errores les sobrevivieron. El peligro de herejía pareció incluso tan evidente a Lutero y Calvino, que el primero se tomó la molestia de anatematizar, en la Confesión de Augsburgo, a los que llamaba «samosatianos antiguos o nuevos», y el segundo envió a la hoguera, por crimen de herejía antitrinitaria, a Miguel Servet. Pero en el hervidero de ideas de la época estos antiguos errores tenían fatalmente que rebrotar con vigor, cosa que ocurrió cuando los Sozzini, tío y sobrino, entraron en escena. Los Sozzini rechazaban a la vez el dogma de la Trinidad, la divinidad de Cristo, el pecado original y la Redención, y reducían el Cristianismo a una especie de moralismo humanitario. El *Catecismo de Raskow*, así llamado por la ciudad de Transilvania donde el joven Sozzini se había instalado, divulgó sus tesis por todo el occidente cristiano.

Llegada a Inglaterra, la teoría neoarriana de los Sozzini conoció una cierta fortuna a pesar de la resistencia del anglicanismo naciente, que envió a la hoguera a algunos antitrinitarios convencidos y encerró en prisión al organizador de la secta, John Biddle, que sólo logró la liberación con el acceso de Cromwell al poder. El movimiento, siempre amenazado de muerte, empezó entonces a llamarse «unitariano», porque no reconocía más que un dios unitario. En el siglo XVIII lo organizaron dos miembros: *Lindsey* (1725-1808) en Londres y Priestley en Birmingham, fuertemente influidos además por el racionalismo del «Siglo de las Luces». En el umbral del siglo XIX penetró el movimiento en los Estados Unidos, donde encontró un clima muy favorable.

En torno de Boston y de la Universidad de Harvard se constituyó entre los congrega-

cionalistas una especie de capilla unitariana, un núcleo donde dominaban intelectuales y universitarios. Los primeros animadores de este grupo fueron W. E. Channing y Theodor Parker. De todas las confesiones les llegaron fieles; se les unieron anglicanos, con el ministro James Freeman, baptistas, episcopalianos. La adhesión de Emerson tuvo una importancia considerable en el éxito de lo que el poeta llamaba «la religión de los intelectuales». El desarrollo del protestantismo liberal le fue extraordinariamente favorable, puesto que el unitarismo —pues pronto se impuso esta denominación— aparecía ante muchos como el ala de avance del liberalismo, como la expresión de un Cristianismo liberado de dogmas, de mitos, de misterios inaceptables por la razón. La teología de la Alianza, interpretada en este sentido, llevaba a proclamar la plena libertad de conciencia. Esta doctrina triunfó en la Facultad de Teología de Harvard, y fue también ella la que inspiró a toda una parte del «protestantismo social» que se desarrolló en los Estados Unidos, y cuyo más elocuente portavoz fue W. E. Channing. Un palmarés impresionante de personalidades de primera fila aparecían como conquistadas o simpatizantes con estas ideas: los dos Adams, Filmore y Jefferson, presidentes de la Unión; Benjamín Franklin y también escritores como Hawthorne. En nuestros días se cuentan aún 300 000 miembros de este credo tan amplio, de este espíritu de tolerancia universal, de esta voluntad de solidaridad en que se ha convertido esencialmente el unitarismo. Las discusiones sobre la «unipersonalidad» de Dios, sobre la inexistencia del pecado original, sobre la no-inspiración de la *Biblia,* han pasado a segundo plano. Paradójicamente, los unitarios han mantenido lugares de culto —e incluso su arquitectura religiosa es una de las más interesantes de la Unión—. Ante todos aquellos que tienden a no ver en Cristo más que el hombre ejemplar, el profeta de una Humanidad que marcha hacia el progreso espiritual, el unitarismo ejerce una influencia decidida.

También en Europa ha conservado ardientes defensores reunidos en una «Asociación de creyentes libres». En Inglaterra son aproximadamente 40 000, y entre sus simpatizantes se cuentan el pensador místico y platónico James Martineau, grandes *scholars* como Stopford Brooke, J. Estlin Carpenter, L. P. Jacks, todos ellos personas eminentemente respetables. En Transilvania, región donde se había iniciado la labor de Sozzini, y que se halla dominada hoy por el régimen soviético, se ha intentado encontrar un terreno de entendimiento entre su credo y el marxismo. Se encuentran también pequeños grupos en Brasil, la India, el Japón y en Italia, donde ha tenido en Gaetano Conte uno de los pensadores más interesantes del movimiento que él llamó, con significativa frase, «el Progreso cristiano».

Un protestantismo sin dogmas: el metodismo

El *metodismo,* más indiferente a las especulaciones intelectuales y al rigor de las definiciones dogmáticas, más movido por una piedad sencilla y sincera, ocupa entre todos los protestantismos una posición considerable —la segunda o la tercera— y un lugar aparte. *John Wesley* (1708-1791), tras quien, de año en año, cada vez con mayor impulso y de la manera más espectacular se reunían las multitudes inglesas convocadas por su voz, era, sin duda, un alma luminosa. Wesley sabía convocar a las multitudes, mantenerlas durante horas pendientes de su palabra. ¿Qué resplandor emanaba de este hombrecillo flaco, pálido, de largos cabellos ondulados, que hablaba de Dios y de los hombres, levantando al cielo sus ojos de aguamarina y sus delgadas manos temblorosas? Wesley era hijo de un pastor anglicano, y al observar a la iglesia establecida, entonces anquilosada con rutinas e indiferencias, pensó en renovar la espiritualidad anglicana. Cuando era sólo un joven diácono propuso a un pequeño grupo de amigos, con la esperanza de poderlo ofrecer luego a todos los creyentes, un *método* para al-

canzar las certezas del amor de Dios. A lo largo de toda su vida había de permanecer fiel a esta intención, hasta el punto de reivindicar como título de gloria el mote *metodista* que sus compañeros de Oxford le habían dado irónicamente.

Pero muy pronto su ansiosa búsqueda de Dios lo apartó de los cuadros del anglicanismo e incluso de todos los protestantismos para hacerle buscar la salvación en la práctica simplicísima de la moral del *Evangelio,* sin referencias, o muy escasas, a los dogmas, en una vasta efusión de caridad. Su pensamiento se resumía en dos frases: «Sé lo que quieras, papista o protestante, con tal que sigas la verdadera religión, la de Tomás de Kempis, de Bossuet y de Fénelon», decía una; y la otra, «Miro a todo el mundo como si fuera mi parroquia.» Esta amplitud de espíritu, este fervor en la fraternidad habían encontrado eco en millares de almas. Wesley y sus compañeros de lucha, como George Whitefield, no titubeaban en plantear ante sus auditorios problemas apasionantes como el alcoholismo, la prostitución, la suerte de los prisioneros, la injusticia social, y así vieron crecer constantemente las multitudes en torno de los *Field preachings.* Asperamente criticados por los anglicanos de la iglesia establecida y por los presbiterianos puritanos, perseguidos incluso durante un tiempo por las autoridades del reino, los metodistas, a pesar de todo, habían ganado la partida a la muerte de su fundador. No sólo en Inglaterra, sino incluso en los Estados Unidos, aparecían como una de las formaciones protestantes más activas y de más prometedor porvenir. Medio siglo más tarde había de verse este vaticinio ampliamente confirmado.

A pesar de todo, durante toda su vida Wesley proclamó una fidelidad sin reserva a la iglesia anglicana. Siendo *clergyman* de la «alta iglesia», educado desde la infancia en la obediencia absoluta, no pensó ni por un instante que la audacia de sus posiciones pudiera situarlo fuera de los cuadros, tan amplios, por otra parte, de la Comunión anglicana. Pero sus requisitorias en favor de la justicia social, su indiferencia ostentosa hacia todos los dogmas, su manera de ver en el mensaje cristiano poco más que un generoso moralismo, algunas manifestaciones un poco desordenadas desarrolladas en las asambleas metodistas, inquietaron a la Iglesia. La tensión creció. Los mismos metodistas, por el éxito mismo de su movimiento, tuvieron que organizarse en «circuitos», «distritos» y «conferencia general», como si se constituyeran en iglesia. Luego, cuando los grupos americanos reclamaron sacerdotes y la jerarquía «episcopaliana» se negó a ordenarlos, Wesley, sobrepasando sus poderes de simple sacerdote, procedió por sí mismo a las ordenaciones. A su muerte, en 1791, la ruptura entre los metodistas y la iglesia anglicana estaba virtualmente realizada. En 1828 adquirió estado oficial.

Al mismo tiempo que se separaba del anglicanismo, el metodismo entraba en el proceso, típico del protestantismo, de «variaciones» y escisiones sucesivas. Ya en vida del fundador se habían manifestado tensiones internas que amenazaban convertirse en rupturas: Whitefield se había acercado claramente al calvinismo. En América algunos circuitos habían puesto obispos a su frente, y un poco por todas partes se habían iniciado disensiones por la cuestión del vínculo entre las iglesias locales y la Conferencia. Muerto Wesley, la dislocación siguió acentuándose. Ganada por la idea de una organización extremadamente democrática, la *Methodist New Conexion* (1797) siguió a Alex Kilham. Los *Independant Methodists* (1805), opuestos a toda retribución del clero, se constituyeron en iglesia. Luego fue el «despertar», predicado por Bourne y Clowes de una parte, por William O'Bryan, llamado Bryant por otra, que hizo surgir los *Primitive Methodists* (1811) y los *Bible Christians* (1815). Una tentativa para dar un armazón doctrinal al movimiento provocó la escisión (1835) de la *Wesleyan Methodist Association.* Es ciertamente doloroso ver a los herederos de aquél que no quería más parroquia que el mundo entero perderse en rivalidades y capillas. La cuestión de la orga-

nización contribuyó a acrecer las divisiones: los partidarios del viejo sistema democrático no admitían el episcopado, y entonces la *Methodist Episcopal Church* eligió la libertad (1816). Luego, cuando se planteó el doloroso problema de la liberación de los negros americanos, el metodismo, que había hecho rápidos progresos entre las gentes de color, se escindió de nuevo, y aparecieron iglesias de *African Methodists*, de *Colored Methodists*, de *Metodistas del Sur* y otras. Hay que reconocer que la mente se pierde en esta confusión tanto más cuanto que repetidamente estas iglesias separadas se reagrupan en *Methodist Connection*, en *Methodist protestant Church*, en *Congregational Methodist Church* (1872), de donde brotó en 1881 la *New Congregational Methodist Church*.

Hay que reconocer que desde fines del siglo XIX se viene manifestando claramente una tendencia a la integración más que a la división. Esto no impide que se realicen nuevas escisiones, sobre todo en el metodismo negro, y se siguen manifestando rivalidades, por ejemplo, la que opone en los Estados Unidos a las iglesias del Sur y del Norte, pero también se han realizado agrupamientos que vienen resistiendo desde hace veinticinco años a las fuerzas de ruptura. La nueva *Methodist Church*, fundada en 1939 en Kansas City, agrupa aproximadamente a las tres cuartas partes de los metodistas de los Estados Unidos en seis grandes secciones, cinco de ellas de base territorial, que incluyen ciento diecinueve «conferencias». La sexta sección incluye a todos los hombres de color pertenecientes a una comunidad preexistente. En Canadá se han realizado, aún con mayor rapidez, esfuerzos en el mismo sentido desde 1925. En 1951 fue fundado un *Consejo metodista mundial* al que se han adherido la mayor parte de los metodistas de todo el mundo. En total, el número de cristianos que más o menos estrictamente están vinculados al metodismo se puede cifrar en unos treinta millones de personas por lo menos, entre las cuales hay trece o catorce millones que participan activamente en la vida de alguna de las cuarenta iglesias (veintidós de ellas radicadas en los Estados Unidos) que se manifiestan seguidoras de los principios de Wesley.

Todas tienen en común un credo muy amplio y flexible. El fundador admitía un resumen del *Prayer Book* anglicano y veinticinco de los «Treinta y Nueve Artículos». ¿Se puede hablar de doctrina oficial con relación a una creencia que pretende precisamente no rechazar a nadie por razones doctrinales? La desconfianza, o mejor aún la hostilidad, han estado durante mucho tiempo ampliamente extendidas en las comunidades metodistas —de las que el nivel de cultura religiosa no permite tener un conocimiento exacto— y ocurría esto precisamente porque imaginaban la disciplina romana como una esclavitud radicalmente opuesta al ideal de generosa libertad que el metodismo quería promover. En conjunto, las iglesias metodistas piensan y enseñan que adherirse al «Libro», es decir, a la *Biblia*, conducirse rectamente, honestamente, considerar a todos los hombres con sentimientos fraternales y ser fieles al testimonio del Espíritu Santo basta para ser un buen cristiano. A veces practican la confesión en público; la comunión semanal, recomendada por Wesley, casi no se practica ya en ninguna iglesia. Un credo tan inconcreto hace difícil precisar quiénes son o no metodistas, y esto explica que en Francia, por ejemplo, no existan prácticamente comunidades metodistas, por haberse unido la mayor parte de ellas al calvinismo. Pero este pragmatismo simplificador resulta muy grato al espíritu anglosajón. La importancia concedida al «Testimonio» relaciona a los metodistas, en algunas de sus manifestaciones y en lo que André Siegfried llama «el exceso de expresión de un entusiasmo religioso que no quiere controlarse»,[1] con sectas proféticas y apocalípticas.

En cuanto a la organización de las iglesias, ha permanecido básicamente tal como era en tiempos de Wesley. Divididas en dos grandes tendencias episcopales (en los Esta-

1. *Les forces religieuses dans la vie politique*, pág. 191.

dos Unidos sobre todo) y no conformistas, estas iglesias carecen del menor cuadro administrativo. Las iglesias, a menudo llamadas «sociedades», se agrupan en «circuitos», que a su vez se unen, en un plano regional en «conferencias», y la Conferencia suprema rige el conjunto. Algunas tienen, al lado del clero propiamente dicho, unos diáconos llamados servidores, *stewards*. En todas es muy importante el papel desempeñado por los predicadores laicos, que manifiestan públicamente el testimonio del Espíritu; porque para el metodismo, como para el baptismo o el pentecostalismo, el Espíritu puede obrar directamente sobre cada uno. Sacerdotes o predicadores cambian sin cesar de lugar y de auditorio según el principio de la «itinerancia», tan grato a Wesley.

Tanto por su indiferencia hacia cualquier doctrina como por su insistencia en la experiencia personal, el metodismo sigue siendo terreno propicio para los movimientos de renovación religiosa y, precisamente por esto, constituye una fuerza muy importante en el mundo protestante, al poder canalizar a las gentes de buena voluntad a quienes los rigores de las iglesias más estrictas llevan al desánimo, y a todos aquellos que, poco preocupados por el dogma y las precisiones metafísicas, no aceptan sin embargo el credo materialista. El celo que el metodismo ha puesto desde sus orígenes en abordar frontalmente los problemas sociales lo ha vinculado al movimiento general de socialización que va desarrollándose en el mundo desde hace más de un siglo. Así se ha podido plantear la hipótesis de que si el socialismo marxista no ha arraigado sólidamente en el proletariado anglosajón es porque previamente el metodismo le había propuesto un evangelio de liberación. Por la misma razón los metodistas son, con los baptistas, el ala avanzada de combate contra la segregación en los Estados Unidos.

Dentro del protestantismo el metodismo ha desempeñado también una función de levadura. El movimiento evangélico, nacido en Inglaterra a fines del siglo XVIII y principios del XIX con los maestros de Cambridge Isaac Milner y Charles Simeon, y luego con el «vicario» de Clapham, Venn, y el diputado en los Comunes Wilberforce, y que ejerció una influencia muy profunda en los medios más diferentes, apareció como una especie de reacción frente a Wesley en un plano más intelectual. Del metodismo de la *New Connexion* salió, hacia 1865, la institución caritativa más célebre del mundo protestante, el *Ejército de Salvación* que se presenta menos como una iglesia separada que como una obra social o una especie de orden religiosa reformada.[1] Los metodistas han representado un papel particularmente activo en el apostolado por medio del libro. En tiempos de Wesley se había fundado ya la «Biblioteca Cristiana», que difundió un gran número de obras de espiritualidad, incluso católicas como las de Tauler y Fénelon; el *Methodist Book Council* fue fundado en América, en 1789, y en 1939 se transformó en *Methodist Publishing House*, el más importante organismo de prensa religiosa de los Estados Unidos y uno de los más florecientes del mundo.

Es evidente que, dentro del movimiento ecuménico, el metodismo estaba predestinado a ocupar un lugar eminente, precisamente por ser su más wesleyano principio el de la acogida fraternal a todos. Desde 1881 la Conferencia ecuménica metodista se declaró entregada a la tarea de lograr el ecumenismo protestante, tal como había de realizarse más tarde en el Consejo ecuménico. En 1951, la misma Conferencia, reunida en Oxford, publicó un llamamiento en pro de la unión de todas las fuerzas espirituales para defender la religión cristiana «desafiada por una ideología rival» y declaraba «que la familia metodista estaba apasionadamente comprometida en el movimiento mundial» dirigido a la unión de los cristianos. Y es fácil comprobar el eco caluroso que la voz de Juan XXIII despertó en el mundo metodista.

1. El Ejército de Salvación es conocido especialmente por sus realizaciones sociales. Desde este punto de vista será estudiado en el cap. III del presente libro.

Disidentes de los disidentes: la corriente baptista

Aparte de las dos grandes corrientes generalmente consideradas como las dos principales de la Reforma, existen otras, desde los orígenes, que se desarrollan de manera más o menos anárquica por Alemania y otros países. No se trata sólo de los grupos a que dieron origen Zwinglio, Bucero, Ecolampadio, que hemos visto alejarse bastante pronto de las grandes corrientes, sino de arroyos cuyas fuentes son más difíciles de determinar, y que se desarrollaron largo tiempo de manera subterránea. Algunos de ellos eran renacimientos o rebrotes de corrientes muy antiguas, que la Iglesia católica había intentado cegar sin conseguirlo nunca totalmente. Varias, por ejemplo, procedían muy evidentemente de aquellos movimientos «espirituales» que conoció la Edad Media, con Joaquín de Fiore y ciertos elementos del franciscanismo naciente, como Jacopone da Todi. Estaban emparentados con los «Hermanos del Libre Espíritu», que se multiplicaron en los Países Bajos durante el siglo XV, y con los «alumbrados», que, en el siglo XVI, dieron tanto trabajo a la Inquisición española. Todos estos reformadores, que operaban al margen de los grandes movimientos de la Reforma, tenían algunas ideas básicas en común: la creencia en la iluminación interior por influencia directa del Espíritu Santo, la creencia también en una iglesia puramente espiritual formada únicamente por los santos. Todo esto se encuentra más o menos en Lutero y en Calvino, pero en los grupos minoritarios estaba llevado a un punto extremo de violencia y exaltación. Exaltación y violencia espirituales que muchas veces lo eran también temporales, poniendo en tela de juicio el orden establecido, como habían hecho ya los «espirituales» de la Edad Media, vehementes partidarios de cambios radicales en la Iglesia. Estos reformadores anarquizantes no eran gentes de letras como Calvino o Lutero, sino hombres del pueblo, artesanos como Loiet d'Anvers y Juan de Leyde, o campesinos como Tomás Münzer, el animador de la famosa «rebelión de los campesinos», que llenó de espanto a Lutero.

Estas corrientes, combatidas casi sin cesar por todas las iglesias establecidas, no han dejado, sin embargo, de fluir hasta nuestros días bajo aspectos o nombres diferentes, y continúan atrayendo a millones de cristianos que, por otra parte, han olvidado ya, casi todos, que descienden de revolucionarios de la especie más virulenta, revolucionarios espirituales... En el siglo XVI estos disidentes de los disidentes eran comprendidos, *grosso modo*, bajo la denominación de *anabaptistas*. El nombre procedía de la costumbre que tenían de bautizar sólo a los adultos e incluso de rebautizar (tal es el sentido de la palabra) a los niños, creyendo que si sólo la fe hace al cristiano *—dixit* Lutero—, esta fe debía ser anterior al bautismo. Esta idea no resultaba completamente inadmisible desde el momento en que se le quita al sacramento toda virtud operatoria y deja de reconocerse a la Iglesia como institución. De la misma manera veremos en la época contemporánea a espíritus considerables como Kierkegaard y Karl Barth mostrarse partidarios del bautismo adulto.

El anabaptismo conoció en el siglo XVI destinos trágicos. Perseguido en Alsacia, asociado al drama de la Revolución campesina y arrastrado en la derrota de los rebeldes, había llevado a las locuras y a los horrores de Münster, en 1538, cuando Juan de Leyde pretendió establecer la Ciudad de Dios, cosa que acabó con una horrible matanza. Incluso en Suiza, donde Zwinglio se había mostrado bastante favorable en principio, los anabaptistas habían acabado por ser arrojados al agua o ahorcados. Sin embargo, su corriente era tan poderosa que no desaparecieron del todo, y pudieron resurgir un poco más tarde.

El hombre que salvó al anabaptismo fue *Menno Simons* (1492-1559), antiguo cura católico holandés. Comprendió que era empresa vana y peligrosa mezclar las reivindicaciones sociales con los grandes planes de reorganización del mundo concebidos con intenciones puramente espirituales, y que era absurdo

andar espada en mano cuando se quería realizar una acción evangélica. Hombre de letras, cultivado, Menno Simons no tenía relación con ninguno de los conductores del anabaptismo popular, pero sí con los pequeños círculos «espirituales» e iluministas que existían en Alemania, y sin duda también con ciertos teóricos que habían actuado en Zurich, especialmente con Conrad Grebel. Bajo su influencia se constituyeron grupos dentro de la línea anabaptista, pero, sin embargo, lo bastante diferenciados para que pudieran ser individualizados bajo el nombre de *mennonitas*, que ha perdurado hasta hoy. El mennonismo no pedía a sus fieles más que una vida conforme a las prescripciones del Sermón de la Montaña. No les pedía más, y consideraba esto como esencial. Las Confesiones de Fe de Schleitheim, en 1527, luego las de Dordrecht, en 1532, eran muy simples. De los antiguos sacramentos guardaban sólo el Bautismo, reducido, sin embargo, al sentido de simple ceremonia de entrada en la iglesia, y la Cena. Insistían especialmente sobre la sencillez de vida, la rectitud moral, el trabajo, la prohibición del juramento y la condenación de toda violencia. Los mennonitas se desarrollaron sobre todas estas bases doctrinales, y son dirigidos no por sacerdotes, sino por «pastores del rebaño».

En 1700 contaban 160 000 fieles sólo en Holanda. Hoy son sólo 70 000 en su país de origen, aunque cuentan con comunidades en Alemania, Suiza, Polonia e incluso en Francia, donde hoy son 4 000. En el siglo XVIII se extendieron por Rusia, por la región de Ekaterinoslav (hoy Dniepropetrovsk), desde donde pasaron a Siberia, al Cáucaso y Asia central. Habiéndose declarado objetores de conciencia, obtuvieron la exención del servicio militar y su destino a servicios civiles. Fueron muy duramente tratados por los soviets y obligados a llevar armas, por lo que un cierto número de ellos huyó al Altai y Kazakhistán, donde aún se pueden encontrar pequeños grupos.

Pero la más densa emigración mennonita se dirigió a América. En los Estados Unidos se instalaron fuertes núcleos primero en la colonia fundada por Guillermo Penn, Pennsylvania, aunque luego fueron penetrando hacia el interior. Otros se establecieron en Canadá. En casi todos los lugares donde se asentaron, por razón misma de los principios de su doctrina, se dedicaron a la agricultura; pero su movimiento tuvo la suerte de encontrar personalidades fuertes que desarrollaron sus ideas —es famosa la Escuela Bíblica Mennonita de Sant Christchona— y le dieron fuerte impulso. Como ocurre con todos los protestantismos, el mennonismo americano ha sufrido la ley de la disociación: los 250 000 fieles que hay aproximadamente en los Estados Unidos y en Canadá se hallan divididos en diecisiete variantes, clasificadas a su vez en dos grandes «Conferencias», que, desde 1940, se esfuerzan en armonizar el *Mennonite Central Committee*.

Se han instalado también en América del Sur, especialmente en el Brasil. La aventura más curiosa en este continente es la de los Hermanos de Hutter, que fueron fundados, a principios del siglo XVII, por un luterano místico, Hutter, que encontraba a las demás iglesias infieles a las enseñanzas del Maestro de Wittenberg, y que, huyendo de Alemania tras la derrota, se establecieron en el Paraguay, donde han logrado brillante éxito, hasta llegar a formar cuatrocientas cincuenta comunidades, que hoy en día se hallan muy próximas a las mennonitas.

A pesar de su exiguo número, los mennonitas mantienen misiones y se muestran muy activos en los Estados Unidos a través de la prensa y de los nuevos medios de expresión. Su negativa a toda violencia, que los lleva hasta la objeción de conciencia en tiempo de guerra, ha atraído la atención hacia ellos durante la Segunda Guerra Mundial y los años primeros de la posguerra, en que era frecuente ver trabajar en las ciudades alemanas destruidas a equipos de jóvenes mennonitas del servicio civil. Uno de sus pensadores, Guy F. Herschberger, es uno de los teóricos más originales del pacifismo, y hay quien se ha preguntado si el «derecho social», tal como

lo ha definido G. Gurvitch,[1] no tiene su origen en las comunidades mennonitas, donde se intenta vivir en la práctica el evangelio de las Beatitudes.

El anabaptismo no ha tenido sólo esta prolongación del mennonismo. Sobre la misma idea fundamental, el bautismo de los adultos, se constituyeron, desde fines del siglo XVI, comunidades a las que, a pesar de los débiles lazos que las vinculaban entre sí, se les dio el nombre de *baptistas*. Por la extremada flexibilidad de sus doctrinas, por la independencia absoluta que estos congregacionalistas decididos exigían para sus iglesias locales, y también, hay que reconocerlo, por las indudables cualidades morales que los distinguían y por su vigor para el apostolado, los baptistas, en tres siglos, han alcanzado un desarrollo tal que constituyen hoy la segunda masa protestante del mundo. En 1958 contaban con más de 18 millones de bautizados, lo que supone unos 40 millones de miembros. Masa considerable, pues, pero confusa, sin estructura, difícil de abarcar en su conjunto, el baptismo se nos muestra de modo extraño como un lugar de convergencia de confesiones análogas y luego, cuando se ha llegado a una cierta unión, de divergencia de iglesias o de sectas ansiosas de reivindicar su libertad. El único lazo doctrinal distintivo del baptismo sigue siendo el bautismo de los adultos, conferido sólo a los que hacen profesión pública. La única fuente de fe común a todos es la *Biblia*, pero como cada cual puede interpretarla a su gusto, según se la dicte el Espíritu, son admisibles todas las concepciones, y así unos encuentran en el texto la predestinación calvinista más rígida, y otros lo contrario, el libre acceso de todos a la salvación; otros se convencen, leyendo la *Escritura*, de que festejar el domingo como día del Señor es una herejía, y enseñan que hay que conservar el uso judío de santificar el sábado. Esto produce una multiplicidad de denominaciones de iglesias, movimientos, sectas, que lleva a una considerable anarquía. Es incluso imposible precisar en nuestros tiempos cuál es su número, pues los autores dan cifras que varían de diez a cincuenta.

Lo que parece unir a los baptistas más íntimamente es su organización interna. Esta organización es de tipo rigurosamente congregacionalista. Cada comunidad es independiente. La admisión de nuevos miembros al baptismo se hace por elección. En ciertas comunidades el voto debe ser unánime. Cada comunidad elige a su jefe, que unas veces es llamado pastor, otras, anciano, y otras, obispo. El culto es siempre muy severo, y el canto colectivo ocupa un lugar muy importante, así como los momentos de silencio en que todos deben meditar, tras lo cual uno de los asistentes, designado por el que dirige la liturgia, comunica a los demás el fruto de su meditación en una especie de acción de gracias.

El baptismo nació en Inglatera. La cuestión de sus orígenes es muy debatida, pero parece ser que tuvo lugar en los días del asentamiento en el reino de elementos anabaptistas y calvinistas «arminianos», tras la victoria de los «gomaristas». Los nombres citados generalmente como fundadores son los de J. Smyth y T. Helwys. Los baptistas resultaron pronto sospechosos para la iglesia establecida, pero fueron aceptados por Cromwell. La monarquía restaurada los persiguió —fue entonces cuando John Bunyan elevó la voz en su nombre— y autorizados, al fin, a vivir en paz por el Acta de Tolerancia de 1689. Tras la autorización siguieron sin formar una iglesia, sino que adoptaron en principio la forma de pequeñas comunidades yuxtapuestas, como acabamos de ver. A grandes rasgos, sin embargo, se distinguía entre *general baptists*, llamados así por su amplia posición —arminiana— sobre el problema de la predestinación, y los *regular baptists*, más calvinistas. La unión de las dos ramas, en 1813, en la *Baptist Union*, no había de impedir que muy pronto se marcaran nuevos grupos: Baptistas del Séptimo Día, baptistas «libres» o «de la libre voluntad», y otros... Pero este fraccionamiento no era nada comparado con el que tenía por campo los Estados Unidos.

1. *L'Idée de droit social* (París, 1931).

La implantación del baptismo en América del Norte fue obra esencialmente del pastor *William Rogers* (1599-1683), antiguo ministro anglicano que se había adherido al puritanismo no conformista, y que había tenido que expatriarse. Hostil a todos los sistemas eclesiásticos que encontró en la colonia, los criticó tan vivamente que llegó un momento en que tuvo que tomar la prudente medida de apartarse de la vida de la colonia, y se estableció en Rhode Island, donde fundó Providencia. Con su amigo Ezequiel Hollyman organizó las primeras comunidades baptistas, a las que propuso como reglas los «seis principios» que se pueden encontrar en la *Epístola a los Hebreos* (VI, 1-2): arrepentimiento, fe, bautismo, imposición de manos, resurrección de los muertos y juicio eterno. De esta minúscula simiente brotó el enorme árbol baptista que ocupa hoy entre los protestantismos americanos un lugar eminente: el 80 por 100 de los baptistas del mundo son americanos, y ellos representan el segundo grupo religioso de los Estados Unidos, tras la Iglesia católica. Despliegan un gran espíritu de empresa. Durante mucho tiempo fueron reclutados entre «las gentes de baja condición de los campos y ciudades de tercer orden», y así lograron penetrar en el proletariado negro. Pero también lo hicieron en las altas clases dirigentes, para las que han creado varias universidades. Se puede considerar como el símbolo de su éxito el que John Rockefeller haya sido uno de los suyos.

Pero este éxito ha ido acompañado de una disociación creciente según el doble proceso que hemos visto. Elementos nuevos han venido uniéndose al movimiento baptista, por ejemplo los llamados Discípulos de Jesús, pero simultáneamente se fueron produciendo escisiones. Las rupturas estaban provocadas por tres cuestiones básicas. Una, dogmática: la de la interpretación de la *Biblia*, interpretación que unos querían literal, sin conceder nada al espíritu crítico, y los otros entendían de manera más amplia: entre «fundamentalistas» y «liberales» el acuerdo era imposible. Una segunda cuestión, de orden práctico, la de la esclavitud, provocó ásperas rupturas en el momento de la Guerra de Secesión, al oponerse el Sur y el Norte hasta el punto de constituir dos bloques, la *Northern* y la *Southern Baptist Convention*, y un cierto número de comunidades negras se agruparon en la *National Baptist Convention of U.S.A.* Luego aún vino a ahondar las diferencias entre las diversas comunidades la cuestión de las misiones, pues había algunas que querían obedecer el llamamiento apostólico de Cristo fundando la *General Mission Convention* y la *Home Mission Society*, mientras otros aseguraban que Dios se basta para encontrar a sus elegidos. Así, fuera de los *Regular Baptists*, que representan las cuatro quintas partes del total, hay por lo menos veinte organizaciones baptistas americanas que llevan nombres diferentes, pero que el público apenas diferencia entre sí.

Entre los grupos baptistas hay dos que parecen interesantes y presentan rasgos característicos, son los baptistas primitivos y los Discípulos de Cristo. Los primeros cuentan en sus filas casi siete millones de negros y forman un grupo muy distinto, con una aguda conciencia de conservar la fe verdadera y cierta desconfianza hacia los otros protestantismos. Para ellos es inútil dar una especial instrucción a los pastores, pagar a los capellanes de la parroquia, entregarse a ningún servicio de misión. Su predicación es exclusivamente bíblica, pero su comprensión de la *Biblia* es simplista y decididamente «fundamentalista». Se predica la palabra de Dios tal como está escrita, versículo por versículo, en traducciones más o menos buenas, insistiendo sobre los aspectos más llamativos y conmovedores: sobre la sangre vertida por Jesús, sobre las penas del Infierno y las alegrías del Paraíso. Y se hace cantar a los auditorios himnos de violenta imaginería y ritmo arrebatador. Este es el baptismo de los «Negro Spirituals», del film *Los verdes campos*. Es también el que, renovado tras la Segunda Guerra Mundial y liberado de sus ideas apaciguadoras, dirige la lucha contra la segregación racial con el valeroso pastor Martín Luther King al frente.

Los Discípulos de Cristo, que cuentan aproximadamente millón y medio de fieles, presentan caracteres totalmente opuestos. Su fundador, *Thomas Campbell* (1763-1853), pastor puritano del Norte de Islandia, a quien obsesionaba el deseo de vivir plenamente el Cristianismo en su primitiva pureza, emigró a los Estados Unidos y logró poner en pie, con ayuda de su hijo Alexandre, en 1810, la «Primitiva Iglesia de la Sociedad Cristiana», a la que dio una regla de fe baptista. Al mismo tiempo el ministro presbiteriano Barton W. Stone, tras haber roto con la iglesia oficial, fundó otra cuyos miembros se designaban modestamente con el solo nombre de «cristianos». De la unión de los dos movimientos, en 1838, se formó el de los Discípulos de Cristo, también llamados *Reform Baptists.* Apenas nacidos, los Discípulos de Cristo se señalaron por su celo evangelizador, centrado especialmente en la zona llamada la Frontera, es decir, la franja aún salvaje del Oeste americano, donde progresaban las avanzadas de la emigración.[1]

A pesar de una desidencia que, en 1906, separó de ellos a los que mantenían la ortodoxia rigurosa, que fundaron a su vez la *Iglesia de Cristo*, su progreso fue rápido. Pero se produjo una evolución singular que arrastró a algunos cristianos primitivos hacia audacias de crítica racionalista. Su penetración fue facilitada en los medios intelectuales, donde la religión, aun sin ser abandonada, se reduce a un protestantismo liberal sin dogmas, pero que guarda una fuerte armazón moral y un elevado sentido social. Veinticinco universidades pertenecen a los Discípulos de Cristo. Los seminarios de Colgate Rochester y Divinity School, en Chicago, están vinculados a esta tendencia liberal, y también varios líderes del Cristianismo social americano, como Walter Rauschenbusch.

En cuanto al resto del mundo, fuera de los territorios de misiones propiamente dichos, los baptistas son poco numerosos. Los hay en Alemania, en Dinamarca, en Suecia, en Noruega, en Brasil, en China, en Japón. En Francia son sólo unos millares fraccionados en cuatro grupos, además de una iglesia independiente, cuyo «tabernáculo» estuvo en Montmartre durante mucho tiempo. Uno de sus grupos está en Rusia, donde los baptistas, poco numerosos antes de la Guerra Mundial, se han desarrollado de manera asombrosa desde 1944, año en que se fusionaron con los antiguos «Cristianos evangélicos», o *Pachkovtsi,* fundados hacia 1895 por Pachkov, coronel de la guardia, y con las comunidades evangélicas que prosperaban entre los campesinos de Ucrania. En 1960 se estimaba en 560 000 el número de bautizados, lo que representa al menos tres millones de simpatizantes. La prensa antirreligiosa comunista se refiere frecuentemente al peligro que suponen para el ateísmo militante.[1]

Los baptistas se dan cuenta perfectamente de que sus divisiones les impiden representar el papel importantísimo que por su número podrían ostentar. Han hecho y siguen haciendo esfuerzos para acercarse y unirse entre sí. Así, en 1812, crearon la *Baptist Educational Society* para formar pastores aptos para las distintas confesiones, pero por lo menos un tercio de las comunidades no han enviado a nadie a esta sociedad común. Se han realizado agrupamientos que han llegado a constituir la «Federación baptista» y la «Asociación evangélica de las iglesias baptistas». Luego, en 1905, a la *Alianza baptista universal,* que tampoco ha podido reunir a todos los baptistas del mundo. Es indudable que los baptistas se muestran aún más desconfiados que todos los otros protestantes frente a cualquier forma de ecumenismo y frente al ecumenismo protestante en principio: la mayoría de sus comunidades se han adherido al «Consejo ecuménico» o al «Consejo internacional», pero a sus ojos, según frase del pastor misionero baptista William Carey Taylor, «ambos consejos son igualmente unionistas. Ambos

1. Véase cap. II.

1. Véase cap. II.

defienden doctrinas erróneas. Ambos destruirían la vida baptista si lograran arraigar profundamente». ¿Son hostiles, *a fortiori,* todos los baptistas a cualquier aproximación a los no protestantes? Evidentemente esto ocurre en ciertos medios fuertemente marcados por un estrecho nacionalismo, por el aislacionismo o el anticomunismo sistemático que se han mantenido hasta época muy reciente en los Estados Unidos dentro del anticatolicismo más virulento.

¿Sectas o nuevas iglesias?

Ciertos grupos del baptismo, como los baptistas primitivos, no están lejos del tipo de formaciones religiosas que se han designado con el nombre de sectas. El término es muy ambiguo. El diccionario lo define prudentemente como «nombre de los que se han separado de una comunidad principal», pero la verdad es que tiene una resonancia muy distinta según por quien sea utilizado «de alabanza entre aquellos que pertenecen a una agrupación de este género, peyorativa entre aquellos que no forman parte de ellas». Para los primeros expresa una certidumbre en la verdad, para los segundos traduce una reprobación que da al adjetivo un sentido «sectario».

Por otra parte es también muy difícil precisar los signos por los que puede ser reconocida una secta, aquellos que la diferencian de las grandes formaciones a las que sin discusión se les da el nombre de iglesias. ¿Acaso su carácter minoritario? Pero entonces el baptismo debería ser considerado como una secta en Francia, a pesar de que en los Estados Unidos es considerado por todos como una iglesia; y las sectas de pentecostales están en situación de convertirse en auténticas iglesias admitidas por el «Consejo ecuménico de las iglesias». ¿Será acaso su pretensión de encarnar, ella sola, el verdadero Cristianismo? Pero esta convicción está formalmente expresada en muchas formaciones, como el metodismo, y uno se puede preguntar si no reside dicha característica en forma subyacente en todos los movimientos salidos de la Reforma. Se ha intentado sustituir la palabra «sectas» por el término «nuevas iglesias», pero éste tiene el defecto de menospreciar a las grandes formaciones establecidas, que vienen a ser así «viejas iglesias».

Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que la multiplicación de las sectas es uno de los hechos característicos de la historia religiosa en los siglos XIX y XX. Se ha podido hablar en nuestros días de una «ofensiva de las sectas». Brotan de casi todas las iglesias, y tampoco el catolicismo se halla al abrigo de esta epidemia. Casi todas se consideran como manifestaciones del protestantismo, pero los protestantes están muy lejos de admitirlas a todas en sus filas. Así, la Ciencia Cristiana, que se declara formalmente iglesia protestante, es considerada como herética por la mayor parte de los autores protestantes,[1] y los pentecostales son considerados más o menos iluminados por un gran número de reformados. Y hemos visto ya que los metodistas fueron tratados durante mucho tiempo por los pastores de las viejas iglesias como peligrosos agitadores...

De hecho, los «sectarios» se separan casi siempre de las iglesias establecidas por razones que se relacionan con la esencia del protestantismo. Todas las sectas, poco más o menos, nacen de un «despertar», fenómeno éste que está en la raíz misma de la Reforma y de las «variaciones». Insisten todas sobre el testimonio interior del Espíritu Santo, que, en el calvinismo especialmente, se apoyan no sólo en la doctrina de la predestinación, como la había enseñado Lutero, sino en todo el contenido del oráculo divino que es la *Biblia,* cosa que explica que el luteranismo haya sido poco escindido por sectas. El iluminismo encuentra terreno idóneo en una doctrina que admite que cualquier hombre puede recibir una iluminación individual irresistible. Las sectas se ven, pues, legítimamente englobadas

1. Gerard Dagon, libro citado en las notas bibliográficas.

en el cuadro de conjunto de las iglesias salidas de la Reforma, aunque la convicción proclamada por algunos de que el creyente convertido puede realizar la perfección cristiana, alcanzar la santidad, sea diametralmente opuesta a la certeza trágica del hombre pecador tal como la han sentido Lutero y Calvino.

La secta más antigua entre las que han llegado a nuestros días manteniendo su importancia, es muy representativa de estas tres notas: colocarse bajo el hálito del Espíritu, despertar a las almas, separarse del resto del rebaño para formar una comunidad de santos. Esta secta es la que fundó, a mediados del siglo XVII, *George Fox* (1624-1691), con el nombre de «Sociedad de los Amigos», y que muy rápidamente fue designada con el apodo de *cuáqueros*.[1] Según uno de los más modernos pensadores del grupo, Carl Heath, «la sociedad no reposa sobre ningún dogma teológico, sobre ninguna concepción literal de la *Biblia*, sino sobre una experiencia íntima del alma, e invita a los hombres a compartir esta experiencia». Más iglesias establecidas, más sacramentos, más clero, y el sacerdocio universal extendido a las mujeres. Por lo que se refiere al culto, los *silence meetings* en los que todos meditan en la luz interior. Una moral muy austera que lleva consigo el rechazar todo juramento, la participación en la guerra y la violencia, incluso en caso de legítima defensa. Todo esto estaba bastante lejos del protestantismo tradicional, del que rechazaban los cuáqueros, además, tanto la doctrina de la gracia luterana como la calvinista de la predestinación. Perseguidos desde el principio, los «Amigos» hicieron, sin embargo, rápidos progresos en Inglaterra. William Penn los instaló en América, en el territorio que se convirtió luego en estado de Pennsylvania, donde su seriedad, su cultura y su dedicación al trabajo hicieron maravillas. El siglo XVIII marcó su decadencia. Replegados sobre sí mismos para conservar su pureza original, los cuáqueros no eran más que un pequeño rebaño, bastante adormecido en una especie de quietismo, cuando fueron despertados, a principios del siglo XIX, por destacadas personalidades, los franceses Antoine Bénézet y Étienne de Grellet, los americanos John Woolmans y John Whittes, abogados calurosos de la liberación de los negros, y una admirable mujer, Elisabeth Fry, que logró reformar las prisiones inglesas. Este renacimiento de los «Amigos» elevó la cifra de sus fieles hasta 200 000 —divididos en cuatro grupos—, establecidos en su mayor parte en Inglaterra y los Estados Unidos. Han abandonado la célebre vestimenta de Fox: chaqueta de cuero sin botones, inmenso sombrero y se han liberado también de ciertas manifestaciones, a veces insólitas, que caracterizaban antaño a sus reuniones, pero han guardado su doctrina, el culto muy sencillo de sus orígenes, y la moral que les enseñó su fundador. Han organizado misiones en número sorprendente. En la Primera Guerra Mundial el «Socorro internacional cuáquero» se hizo famoso, y tan eficaz fue durante la Segunda, que, en 1947, dos de sus comités fueron galardonados con el Premio Nobel de la Paz.

El Movimiento del Despertar que a principios del siglo XIX sacudió al protestantismo, el mismo que hemos visto que arrancaba de su letargo al cuaquerismo, tuvo, entre muchas otras consecuencias, la de hacer surgir nuevas disidencias. Las Islas Británicas, tierra ideal para los no-conformistas, fue lugar idóneo para su expansión.

La primera de estas sectas disidentes fue la de *Edward Irving* (1792-1834), pastor presbiteriano escocés, que habiendo leído la *Biblia* abundantemente extrajo la convicción de que todas las organizaciones eclesiásticas, sin excepción, habían abandonado el modelo primitivo que se encuentra en los *Evangelios*, y que había que resucitar «la Iglesia Católica Universal», con la que se volvería a los usos primitivos, sin olvidar los fenómenos carismáticos, «hablar las lenguas» y curaciones milagrosas. Fundándose en la enumeración de los misterios dada por San Pablo en la *Epístola a los Efesios* (IV, 2), estableció doce apóstoles

1. Interrogado por un juez, Fox le respondió invitándole a temblar *(to quake)* ante Dios.

y, además, profetas, evangelistas, pastores llamados también ángeles, y doctores. Pronto en las pequeñas comunidades «católicas apostólicas» brilló esplendorosa la glosolalia y se pudo oír a los profetas que anunciaban el próximo retorno de Cristo. La iluminación interior, un poco al modo cuáquero, reemplazó a los dogmas. Sin embargo, cosa bastante inesperada, Irving superpuso a esta concepción subjetiva de la religión una teología de los sacramentos muy próxima a la del catolicismo, restableciendo los siete sacramentos y la misa, y afirmando la potencia operativa del rito. Esta doctrina iba a la par con una liturgia de gran suntuosidad, incluso más bizantina que romana, con casullas y capas, incensarios y coreografías reguladas. Todo esto exaltaba la sensibilidad de los adeptos y los hacía aptos para recibir las revelaciones divinas. Tras la muerte de su último «apóstol», en 1901, los apostólicos no han cesado de descender en número. Obligados generalmente a asistir a los cultos protestantes, a falta de locales propios, son solamente ahora 50 000, de ellos unos 100 en Francia. Pero de ellos ha surgido un brote que, en cierto modo, los prolonga.

Este brote son las *Comunidades neo-apostólicas*, nacidas de una divergencia entre irvingistas. En 1860 la mitad de los «apóstoles» vivían en Alemania. Por dificultades internas, el «profeta» berlinés Geyer y el «ángel» Schwartz constituyeron otro colegio de doce apóstoles, y fundaron una «Misión cristiana apostólica». Muerto Geyer, Schwartz se asoció al «apóstol» Krebs, y se lanzaron a un gran esfuerzo de propaganda. Pero el verdadero éxito fue obra del sucesor de Krebs, Hermann Niehaus, hombre de hierro, animador de multitudes, y luego la de J. G. Bischoff, antiguo católico de Francfort, también enérgico y emprendedor. A partir de 1906 el nombre oficial de la secta es el de «comunidad neo-apostólica». Las grandes ideas doctrinales de la comunidad son próximas a las de Irving: convicción de ser la única y verdadera Iglesia y certidumbre de la iluminación interior. Pero los sacramentos son sólo tres, el Bautismo y la Cena, concebidos a la manera calvinista, y el «Santo Sello», una especie de Confirmación. Y, sobre todo, se ha insistido cada vez más en el papel del «apóstol», convertido en «apóstol-patriarca», especie de Papa de la secta, con mucho más poder sobre sus fieles que el de Roma, porque él es el único capaz de garantizar la salvación de las almas. El «apóstol-patriarca» Bischoff había anunciado repetidamente, en 1950 y 1954, que no moriría sin haber visto el retorno de Cristo. Su muerte, en 1960, obligó a sus discípulos a modificar su doctrina sobre este punto. Pero los «neo-apostólicos» no son menos de 540 000, extendidos por una quincena de países, entre ellos Francia, donde sus 14 000 adeptos se encuentran establecidos sobre todo en Alsacia y Lorena, y en la región de París. Editan el boletín *Le Bon Berger*, que a veces reciben por correo católicos y protestantes, preguntándose de qué Iglesia reformada emanará esta hoja llena de excelentes consejos morales y de piedad.

Los «darbystas» están menos apartados del protestantismo tradicional. Su nombre procede de *John Nelson Darby* (1800-1882), que no profesaba hacia las iglesias establecidas una hostilidad menos declarada que la de Irving. Había abandonado la *Church of England* porque no podía admitir que una sociedad fundada por Cristo aceptara someterse a un soberano de la Tierra. Se unió a pequeños grupos evangelistas que se llamaban a sí mismos «Hermanos de Plymouth», animados por John Walker. Logró imponerse a ellos y se convirtió en jefe de un movimiento al que sus talentos de escritor excepcionalmente fecundo y de elocuente orador imprimieron un vigoroso impulso. Predicaba unas veces en Ginebra, otras en Lausana, entre los valdenses de los Alpes, luego, a partir de 1844, en el Mediodía de Francia, divulgando por todas partes una versión literal de la *Biblia*, verdaderamente excelente, realizada por él mismo, y extendiendo a veces su campo de acción a Alemania, Italia, Grecia, Estados Unidos, y hasta a Australia y Nueva Zelanda. Darby se presentaba en estos lugares como el mensajero de un protestantismo renovado, simplificado,

basado en el fervor personal y la amistad fraterna. Su doctrina era clara: todas las iglesias son casas de Satán, donde mueren las almas; la verdadera comunidad cristiana no tiene ni organización, ni jerarquía, ni pastores, ni confesión de fe escrita; todo fiel que ha recibido inspiración del Espíritu Santo puede bautizar y dar la Santa Cena. El culto es muy simple: se compone de un ágape de pan y vino, lectura de la *Escritura* y testimonio aportado por quien quiera tras un largo momento de meditación. El bautismo es conferido cuando se han cumplido trece años. Y por desconfianza hacia todo orden establecido los darbystas no participan en funciones públicas. Hoy hay unos 300 000 darbystas en todo el mundo, de ellos aproximadamente 10 000 en Francia.[1]

Irving y Darby anunciaban en su doctrina el próximo retorno de Cristo en majestad, la Parusía. Esto no constituía, sin embargo, el eje de su pensamiento. Otros reformadores pusieron especial relieve en esta convicción y dieron nacimiento a sectas donde revivió el viejo milenarismo de los primeros siglos.

Hacia 1840 un joven campesino de Pittsfield, *William Miller*, que había leído las teorías del teólogo Bengal sobre el Milenio, abandonó la iglesia baptista para meditar en solitario sobre el problema de la Parusía. Habiendo leído en el *Libro de Daniel* (VIII, 13): «¿Hasta cuándo va a durar esta visión de la supresión del sacrificio perpetuo, de la asoladora prevaricación y de la profanación del santuario? Entonces, dijo: Hasta dos mil trescientas tardes y mañanas. Luego será purificado el gran santuario», tomó como punto de partida del cómputo la fecha de retorno de Esdrás a Jerusalén, 457 antes de Cristo, y dedujo que el acontecimiento tendría lugar en 1843, cosa que anunció en un opúsculo

1. Todos los protestantes a quienes hemos consultado se muestran unánimes en considerar fuera del protestantismo a la famosa secta de los mormones, a la que consideran como herética porque su doctrina añade a la declaración de Dios en la *Biblia* otra revelación, la de *Joseph Smith* (1805-1846). Pero cuando uno se encuentra con esos misioneros llegados de América que van, de dos en dos, predicando su doctrina, que hablan de Dios, de Cristo, de la caridad universal, cuesta a veces trabajo diferenciarlos de los protestantes. En los Estados Unidos, donde hay un millón aproximadamente, sobre todo en Utah, están considerados como una Iglesia, escindida en dos «denominaciones». Su nombre tiene un origen muy curioso: *more (más,* en inglés) *mon,* en egipcio (?) *bueno.* Su título oficial es «Iglesia de Jesucristo de los Santos de los últimos días». Joseph Smith, americano, de Vermont, se formó en el presbiterianismo. En 1820 aseguró que había tenido una visión de dos mensajeros sobrenaturales que le ordenaron que abandonara todas las iglesias. Tres años más tarde, en otra visión, se le presentó un mensajero, llamado Moroni, y le ordenó que buscara unas placas de oro donde estaban grabadas las frases del *Evangelio* eterno. Smith las encontró en 1828, en una colina cercana a Manchester, y empezó a traducirlas para formar *El Libro de los Mormones*, tras lo cual el mensajero Moroni se llevó las placas al cielo. La nueva iglesia creció rápidamente, pero estalló contra ella una persecución y Joseph Smith fue asesinado. Entonces los mormones, fieles a las grandes lecciones de la *Biblia*, se lanzaron a un éxodo prodigioso. Ochenta mil de ellos atravesaron llanuras y montañas, camino del Oeste. En 1847 llegaron a las soledades del Gran Lago Salado, donde se instalaron y fundaron una ciudad, su capital, Salk Lake City. Pero la proclamación por ellos de la autonomía teocrática de su pueblo y el uso de la poligamia a la manera bíblica (es precisamente esto lo que los ha popularizado) provocó una intervención del Gobierno Federal. Los mormones renunciaron a la poligamia en 1890 y se convirtieron en excelentes ciudadanos americanos, que dieron al Estado de Utah un notable impulso económico. En su doctrina y organización eran, en principio, «una mezcla de politeísmo gnóstico y pagano, de poligamia musulmana, de teocracia judía, de exégesis protestante racionalista y de institucionalismo católico, con aportaciones americanas», según se ha dicho. De hecho, desde el siglo XX, los mormones van deslizándose cada vez más hacia una especie de protestantismo de estructuras fuertemente jerárquicas, con enseñanzas serias y morales más que sobrenaturales, aunque hayan guardado algunas antiguas costumbres del Cristianismo primitivo, tales como el bautismo de los difuntos por procuración. Se dice de ellos generalmente que son gentes amables, corteses, y de un comunicativo optimismo. (Véase G. H. Bóusquet, *Les Mormons* (París, 1949), y bibliografía en este libro.)

y luego en un periódico titulado *Signos de los tiempos.* Muchas gentes lo creyeron. Desmentido tres veces por los hechos, el profeta vio reducirse rápidamente los 50 000 fieles que se habían reunido a su alrededor para esperar la venida de Cristo sobre una colina de Massachusetts.

Fue entonces cuando se levantó una profetisa, *Ellen Gould White* (1827-1915), antigua metodista, adherida luego a una iglesia «Baptista del Séptimo Día», donde se honraba al Señor el sábado y no el domingo. Esta mujer extraordinaria, muy bien dotada para la acción apostólica, era también una visionaria. Aseguró que una revelación le había dado la clave del misterio que había desanimado a Miller: el año 1843 era exactamente el 2300 de la profecía, pero no el del fin del mundo, sino el que marcaba la entrada de Cristo en el «Santo de los Santos», período que debe preceder a la Parusía. Había, pues, que preparar a los creyentes para el Juicio Final que se aproximaba. Así nació la secta o iglesia de los *Adventistas del Séptimo Día,* que se considera la única que posee la verdad y única también capaz de conducir a sus fieles a la salvación. Predicó su nuevo evangelio por todas partes, fue de América a Europa y llegó hasta Australia, organizando, como mujer que era de gran sentido práctico, centros hospitalarios y editoriales. Ellen White imprimió al movimiento un poder de expansión que ha guardado hasta nosotros. No pudo impedir, sin embargo, que sus discípulos se escindieran en cinco grupos. No obstante, al cabo de un siglo los resultados obtenidos son impresionantes; un millón de fieles en 230 países —hasta en la Rusia soviética hay 30 000— dirigidos por 40 000 pastores o evangelistas; disponen de 170 hospitales o sanatorios, de 3 500 escuelas, de más de 500 periódicos y revistas en todas las lenguas, todo organizado según una estructura muy rígida. Al frente hay una Conferencia general, con sede en Washington, alimentada por el diezmo que paga todo aquel que se adhiere a la iglesia. El adventismo es una formación intransigente. Durante mucho tiempo su prensa atacó violentamente al catolicismo y al Papa. Su práctica más célebre es la observación del *Sabbat* en lugar del domingo, cosa que, por otra parte, ha provocado en los Estados Unidos ciertas dificultades con las autoridades, pero que les ha procurado la adhesión de algunos especialistas en prescripciones alimenticias, dietética, de alimentación naturista. Tiene su propaganda poderosamente organizada. Su doctrina es netamente bíblica, «sólo la *Biblia*», pero la *Biblia* tal como la comentaba Ellen White. Como los católicos y los protestantes, admite la Santísima Trinidad, la Divinidad de Cristo, la Encarnación, la Resurrección, el pecado original (en cierto modo). Como los baptistas, impone el Bautismo por inmersión, la Cena como símbolo (la celebran cada tres meses, precedida por el lavatorio de pies). Pero ella tiene una concepción especial del Más Allá, donde los muertos duermen hasta el Juicio Final, que será el triunfo de los elegidos adventistas y la reducción a la nada de los malvados. A pesar de este punto de vista tan particular, los adventistas son considerados por los protestantes como suyos, y participan en los trabajos del Consejo ecuménico.[1] No se podría sacar honestamente conclusión alguna contraria al adventismo del hecho de que haya dado nacimiento a otras sectas milenaristas de un valor doctrinal muy inferior al suyo, y que los protestantes rechazan categóricamente:[2] tampoco

1. En Francia, donde no sobrepasan los 4 000, pero donde son, sin embargo, muy activos, han establecido un centro editorial en Dammartin-les-Lys y un seminario en Collonges-sous-Salève (Alta Saboya). Publican la revista *Signes des Temps.* Su emisión de radio, por una emisora periférica, *La Voz de la Esperanza,* está hecha de tal manera que es difícil saber si se trata de protestantes o de católicos.

2. Del adventismo han brotado dos sectas sobre las que uno puede preguntarse si son protestantes, e incluso cristianas. Su primera organización disidente marcaba una visible decadencia y desvalorización con relación a la de origen, y a su vez la segunda marca una decadencia visible con relación a la primera disidente. Hacia 1870, Charles Tazé Russell, hijo de fervorosos metodistas, asistió por azar a una reunión de Adventistas del Séptimo Día y se adhirió

el catolicismo se ve libre de estos brotes espontáneos en los que la verdad puede ser igualmente deformada. Conviene recordar con relación a esto que la proliferación de sectas en el seno del protestantismo procede de los principios mismos de la doctrina, mientras que las rupturas análogas que se producen en la Iglesia católica son contrarias a la naturaleza del catolicismo. Sea de ello lo que fuere, si los Adventistas del Séptimo Día son los hijos de la libre interpretación bíblica, de la confianza total en el Espíritu Santo y de la convicción de que todo hombre recibe directamente su luz, estos sentimientos han dado nacimiento, desde inicios del siglo XX, a una serie de movimientos extraordinariamente vivos, cuya actividad hace progresar al protestantismo en diversos sectores. Son los que se llaman globalmente *Movimientos de Pentecostés*.

Los Movimientos de Pentecostés, según sus mismos adeptos, carecen de fundador. De fundador humano, mejor dicho, porque el único que reconocen es Cristo, que prometió a sus fieles que el Espíritu Santo vendría a ellos. El momento capital de toda la historia de la humanidad es pues, el día de Pentecostés, cuando los primeros cristianos, reunidos

con entusiasmo a su grupo. Como buen discípulo de William Miller se puso a rehacer sus cálculos sobre el Milenio, pero sacó otras conclusiones: el año capital sería el de 1874, tras el cual empezaría la espera del reino de Dios, que se instalaría sobre la tierra en 1914 y duraría mil años antes de la Parusía definitiva. Muerto en 1916, tras una vida consagrada a la propagación de sus ideas en muchos países, Russell fue reemplazado por Rutherford, cuyo talento de organizador era evidente. La secta creció, se propagó por unos ciento veinte países, estableciendo por todas partes empresas editoras de periódicos, escuelas, centros de propaganda, y llegando a contar al menos 600 000 fieles, muy bien dirigidos por una doble jerarquía de evangelizadores y de misioneros, bajo el mando de un presidente, asistido por un Consejo de 40 miembros. Estos son los célebres *Testigos de Jehovah*. Su doctrina es tan compleja y muestra tan escasa preocupación por resolver sus contradicciones, que pueden responder a cualquier contradictor que no los ha comprendido. Algunos puntos, sin embargo, son lo suficientemente claros. Se muestran violentamente adversos a la Santísima Trinidad, y no mencionan más que a Jehovah, Dios de la *Biblia;* con lo cual quieren significar que todas las religiones posteriores son falsas. Afirman que los 144 000 fieles que forman el pequeño rebaño de la secta son los únicos elegidos. Niegan la inmortalidad del alma, y, en consecuencia, el Juicio final, el Infierno, e, incluso, la divinidad de Jesucristo, hombre a quien, sin embargo, Jehovah hizo inmortal en razón de sus méritos. Creen, sin embargo, en una Cena simbólica, celebrada una vez al año, el 14 nizan. Manifiestan una hostilidad de principio contra todas las formas de gobierno y de orden social, que se patentiza con requisitorias violentas, tanto contra Roma como contra Hitler, la OTAN o el comunismo. Se puede admirar el celo de los «pioneros» Testigos de Jehovah, que van de puerta en puerta sembrando sus ideas y distribuyendo publicaciones. No se comprende el porqué los autores protestantes se niegan a admitirlos en su seno. Llegaron a Francia en 1930 y cuentan con unos 20 000 testigos, especialmente en el proletariado de las minas y entre los obreros inmigrantes. Poseen un diario: *Réveillez-vous*. Sus progresos parecen menos intensos desde el año 1955.

Pero la desconfianza de los protestantes parece aún más justificada en el caso de los *Amigos del Hombre*, que se llaman a sí mismos «Ejército eterno» o «Iglesia del reino de Dios». No hay en ellos dogmas, tampoco la menor certeza sobrenatural. Sólo una afirmación de principio: el hombre es inmortal si sabe evitar el pecado, no «ofender a su cuerpo», y el Paraíso será esta misma tierra, donde los elegidos estarán organizados en familias, colonias, comarcas, regiones, países, naciones, constituyendo en su conjunto el pueblo de Dios, la humanidad. Toda esta doctrina se apoya en citas bíblicas y es transmitida por numerosos escritos, de tono ardoroso pero de contenido generalmente poco comprensible. El movimiento surgió de una disidencia en el seno de los Testigos de Jehovah, provocada por un suizo, Alexandre Freytag, «Mensajero del Eterno», que predicó la *Divina Revelación* a partir de 1916, y logró contar a su muerte, en 1947, con unos 70 000 adheridos. Continuó su obra un antiguo maestro vasco, Bernardo Sayerce, llamado «El Fiel Pastor», separado del movimiento de Freytag, que logró reunir desde 1947 unos 50 000 fieles, muchos de ellos en Francia, y han conseguido varias veces reuniones de hasta 15 000 creyentes. Una curiosa técnica alimenticia prescribe el pan, la carne, la sal y el aceite. Los Amigos del Hombre realizan una acción social y caritativa que no sería justo negar.

en el Cenáculo, vieron descender sobre ellos las lenguas de fuego y se sintieron inmediatamente capaces de «hablar en lenguas», de operar milagros y, sobre todo, de proclamar su fe. Lo esencial de la experiencia cristiana está contenido en este «Bautismo del Espíritu Santo» que renueva el ser interior y procura el acceso de los bautizados a los dones espirituales. Esta doctrina puede apoyarse sobre la teología de San Pablo, que insiste mucho, en efecto, sobre la acción del Espíritu Santo en las almas, aunque el Apóstol, en el capítulo XIII de su primera epístola, pone formalmente en guardia a los corintios contra la tentación de ver en el don de lenguas y el don de los milagros lo esencial del Cristianismo. Pero a esta tentación, desde hace muchísimo tiempo, son numerosísimos los que han sucumbido, desde Montano, Prisciliano y Donato. Entre las sectas protestantes, los cuáqueros, los metodistas, los irvingianos, los adventistas, han cedido más o menos a esta tentación. Ninguna formación sin embargo había hecho de esta llamada a los carismas la clave de un sistema religioso como han hecho los pentecostales.

El recurso al Espíritu Santo como única iluminación de las almas fue convertido en fundamento doctrinal en el curso del Movimiento del *Despertar* que se produjo a principios del siglo XX al mismo tiempo en América y en el País de Gales. Aquí fue donde, en 1904, un humilde minero, *Evan Roberts,* fiel metodista, habiendo tenido visiones, «se sintió arder en el deseo de recorrer el País de Gales para predicar la doctrina del Salvador» y donde, ayudado por el ministro de su iglesia, Seth Joshuah y por una muchacha de maravillosa belleza, se lanzó a un apostolado que trastornó a las multitudes. Al mismo tiempo o casi, en América, en Kansas, luego en California, aparecían reuniones de esta misma tendencia, reuniones de *Despertar,* «tan cargadas de carismas que los cristianos que participaban en ellas tuvieron la impresión de participar en un nuevo Pentecostés». El pastor baptista negro *W. J. Seymour* entró en el movimiento y le dio una expansión rápida. Los Angeles se convirtió en capital de este grupo. En Escandinavia, Lunde y Barrett crearon un movimiento muy semejante. Las «Asambleas de Dios» se multiplicaron. El fanatismo de algunos, y la prudencia de las viejas iglesias, llevaron a un resultado contrario al que los pentecostales habían deseado: en lugar de «despertar» a sus hermanos adormecidos, de operar una «reforma en la Reforma» según el conocido proceso, fueron obligados a separarse, a constituir una nueva «denominación» protestante: así se constituyó el *Pentecostalismo.*

La aventura pentecostal resulta extraordinaria. Los Movimientos de Pentecostés eran en 1906 solamente algo embrionario, pero en nuestros días constituyen ya la agrupación de sectas más original, más activa, la que cuenta con un mayor número de almas. Las cifras que a este propósito se manejan son asombrosas: varían de 4 a 10 millones, de ellos dos en América. El pentecostalismo fue introducido primeramente en Escandinavia por un pastor metodista. Allí atrajo a numerosos grupos de luteranos y absorbió a la iglesia baptista. Por Hungría y Polonia penetró en Alemania, donde absorbió un gran número de comunidades neo-apostólicas y alcanzó muy rápidamente los 50 000 adeptos. Por lo que a Francia se refiere, el pentecostalismo entró por El Havre, donde desembarcó a fines de 1929 el pastor inglés Douglas Scott. Se extendió con rapidez, y en diez años se asentó en todas las grandes ciudades, París, Marsella, Tolosa, especialmente, para pasar seguidamente a Bélgica e incluso a Italia donde en 1954 contaba ya con 500 centros. También en 1954, en el Velódromo de Invierno de París, el movimiento reunía ya 10 000 fieles o simpatizantes. Mientras tanto se extendía también por América y se asentaba en Chile, Brasil, México con asombrosa rapidez, y sigue progresando.

¿Cómo se nos presenta el pentecostalismo?, o por mejor decir, ¿cómo se nos presentan los Movimientos de Pentecostés?, porque una de las características de la secta —o si se quiere de esta nueva iglesia— es afirmarse pluralista, de modo que cada grupo desarrolla su

propia vida bajo la inspiración del Espíritu Santo. Algunos de estos grupos se muestran acogedores hacia todos; otros grupos, al contrario, son sumamente cerrados. En Springfield, en Missouri, existe un «centro mundial», pero su autoridad es débil. Al lado del movimiento llamado de las «Asambleas de Dios», que agrupa las nueve décimas partes del número total de pentecostales, existen los pentecostales de Jaffrey, los pentecostales apostólicos, los pentecostales de la Ultima Lluvia, los pentecostales de la Primera Pentecostés, y también los de Bethesda, a los que todos los demás tienen por sospechosos.

Todos los grupos mantienen en común doce «verdades fundamentales». Confianza absoluta en la *Santa Escritura;* fe en un Dios uno y trino; creencia en el pecado original y en la redención operada por la sangre de Cristo; necesidad del bautismo, que es administrado a los que se arrepienten, y debe serlo por inmersión; necesidad de un «segundo bautismo», el Bautismo del Espíritu; exigencia moral rigurosa para que cada uno sea santo como Cristo; certeza de la «curación divina»; práctica de la fracción del pan en memoria de la Cena; convicción de que el retorno de Cristo está próximo; de que el juicio eterno lanzará al Infierno a los que no están inscritos en el Libro de la Vida; experimentación práctica de los dones del Espíritu Santo por medio de manifestaciones carismáticas. En este credo muchos elementos son completamente ortodoxos, otros proceden del calvinismo, del baptismo, del adventismo, algunos son propios de los Movimientos. Queda además todo el papel que representan el «hablar lenguas» o glosalalia, la «curación divina», fenómenos milagrosos que tienen que producirse, casi necesariamente, cuando los fieles de una asamblea alcanzan un nivel suficiente de fervor. En cuanto al culto, es de una extremada simplicidad. Lo hemos visto ya en el esbozo que hemos trazado al principio de este capítulo: lecturas, cantos, «testimonios», a veces bautismo, curaciones espectaculares...

¿En qué medida pueden considerarse los Movimientos de Pentecostés dentro del protestantismo? El semanario francés *Réforme* ha denunciado con vigor su «espíritu-centrismo» que desplaza el centro de gravedad del Cristianismo: no es el Espíritu Santo quien salva, sino Cristo. Y numerosos protestantes moderados desconfían de estas reuniones donde se vocifera, se canta a gritos, se producen acontecimientos demasiado espectaculares. Pero difícilmente puede el protestantismo apartar de sí a una masa tan considerable de creyentes sinceros que manifiestan un impulso apostólico considerable, que multiplican las misiones interiores y las de tierras no bautizadas, a creyentes cuyas cualidades morales, especialmente la caridad, son a menudo ejemplares, y que, según frase de uno de sus dirigentes actuales, Arthur G. Osterberg, «se consideran protestantes, y trabajan con los protestantes». En 1954, en el Consejo ecuménico de Evanston, los pentecostales tuvieron observadores: esto es ya un signo. Es demasiado pronto aún para discernir si un pentecostalismo más asentado, organizado, podrá llegar a convertirse en una nueva gran formación protestante, o si el Movimiento renovará interiormente a las otras organizaciones como está ocurriendo por ejemplo con los baptistas de América del Sur.[1]

La historia de los Movimientos de Pentecostés es significativa. Revela este apetito inconsciente de espiritualidad que experimentan los hombres del siglo XX como una respuesta a la angustia de «la edad de la muerte de Dios». No sólo las «Asambleas de Dios» sino también todas las sectas, todas las nuevas iglesias, plantean a las iglesias establecidas una gravísima cuestión. Si hombres y mujeres de buena fe, que no son todos perturbados o pobres de espíritu, se vuelven hacia organizaciones religiosas de doctrinas a veces tan inconsistentes, a prácticas a veces aberrantes, es evidentemente porque no encuentran en las iglesias establecidas aquello que espe-

1. Cabe señalar que la última conferencia del Consejo ecuménico de las iglesias (Nueva Delhi, 1961) ha admitido como miembros del Consejo a dos iglesias pentecostistas de América del Sur.

ran. Las sectas aparecen como una especie de juicio histórico de las antiguas iglesias, juicio que no se ejerce sólo sobre las diversas organizaciones protestantes de las que han surgido, sino también sobre la Iglesia católica, a la que adventistas y pentecostales arrebatan almas, e incluso a veces lo hacen también los Testigos de Jehovah.

La sola exposición de lo que son las sectas habrá bastado para mostrar lo que hay en ellas de inaceptable. Pero hay que reconocer que al lado de elementos sospechosos se encuentran otros que proceden de una auténtica espiritualidad. La religión que enseñan está fundada esencialmente sobre la piedad, la experiencia personal de Dios, la búsqueda de un contacto directo con El y la necesidad de dar público testimonio de la experiencia que individualmente tienen de las realidades sobrenaturales. Espera mucho del entusiasmo, del fervor, de la alegría. Quiere, según frase de Jonatan Edwards, «no llenar la cabeza sino conmover el corazón». Sin duda con esta referencia directa, y excesiva, al sentimiento, esta religión de las sectas puede arrastrar a las almas a caminos extraños, pero tiene al menos el mérito de oponerse a la rutina, al conformismo, al fariseísmo, y suscitar este «calor interior» que sentían los discípulos de Emmaús cuando les hablaba Jesús resucitado. Es sorprendente por otra parte que, rompiendo con toda la tradición protestante, la mayor parte de las sectas vuelvan a otorgar un lugar de honor a las devociones de los místicos: la Preciosísima Sangre, las Santas Llagas, hasta el punto de que ciertos cánticos pentecostales son casi palabra por palabra idénticos a cánticos católicos. Esta vuelta al sentimiento se traduce concretamente en un calor humano del que hay que decir que no es precisamente la principal característica de los templos reformados ni de las enormes parroquias católicas de nuestras grandes ciudades. Todos los observadores católicos que han estudiado el fenómeno de las sectas en el siglo XX, el Reverendo Padre Chéry, Maurice Colinon, Jean Séguy, señalan unánimemente la verdadera fraternidad que existe entre sus miembros. Las nuevas iglesias reclutan sus fieles entre el pueblo bajo,[1] entre los humildes, los desheredados, al menos lo hacen en sus inicios, pues este carácter social va atenuándose a medida que se organizan y establecen, como ha ocurrido con los cuáqueros y los metodistas. Y además, el fenómeno de las sectas plantea una cuestión grave a las iglesias, un problema semejante, aunque de manera distinta, al que la Reforma planteó en su día con relación a la Iglesia católica. Como «testigos» de una fe y como discrepantes de las viejas iglesias en la dialéctica de la Historia, en el pleno sentido del término, los «sectarios» son *protestantes*.

La esencia del protestantismo

Al acabar esta visión panorámica de las formaciones que constituyen hoy globalmente

1. Este carácter es mucho más raro en las sectas cuya doctrina se dirige más a la inteligencia que al sentimiento. El caso límite es el de la *Christian Science*, que es patrimonio casi exclusivo de la burguesía. Pero dejemos por el momento a la Ciencia Cristiana, aunque se presente como una iglesia y sus adeptos se proclamen protestantes, porque todos los protestantes consultados nos han respondido que les parecía imposible considerarla dentro del cuadro general del protestantismo. (Cf. Gérard Dagon, p. 73.) Se sabe que, fundada hacia 1880 por una mujer asombrosa, *Mary Baker Eddy* (1821-1910), a la vez visionaria y organizadora, la Ciencia Cristiana tiene por fin principal curar las enfermedades del cuerpo suprimiendo la realidad del pecado y elevando los corazones hacia el cielo. Las referencias frecuentes a la *Biblia*, las afirmaciones doctrinales válidas sobre el poder de Dios y la intercesión de Cristo, curador de los enfermos y vencedor de la muerte, no bastan para que se pueda considerar a esta formación, por otra parte moralmente estimable, como una verdadera religión cristiana, aunque en ciertos aspectos se aproxima al unitarismo. Se leen en las obras de Mary Baker Eddy frases como éstas: «Dios Padre no es más que un principio, no es un ser. La vida, la verdad y el amor constituyen el Dios Trino y el triple principio divino. Dios sin el hombre sería una no-entidad.»

Principales formaciones protestantes

LUTERANOS	75 millones
CALVINISTAS	37 a 40 millones
entre *Reformados* y *Presbiterianos;* aparte *Congregacionalistas*	1 a 3 millones
COMUNION ANGLICANA	unos 30 millones
entre *Anglicanos* y *Episcopalianos*	
METODISTAS	al menos 30 millones
con numerosas variantes	
CORRIENTE BAPTISTA	30 a 40 millones
Anabaptistas *Mennonitas* *Baptistas* y numerosas variantes entre ellas los *Discípulos de Cristo*	
NUEVAS IGLESIAS Y SECTAS	entre 4 y 10 millones
Cuáqueros *Irvingienses* y *Nuevos Apostólicos* *Hermanos de Plymouth* y *Darbystas* *Adventistas del Séptimo Día* *Movimientos de Pentecostés*	

EN TOTAL, unos 250 millones

el protestantismo, puede uno preguntarse qué es lo que, entre tanta diversidad, tienen en común todos los grupos reformados. Es preciso que existan ciertas constantes, que haya un patrimonio reivindicado por todos para que hombres religiosos, tan distintos como presbiterianos y metodistas, episcopalianos y pentecostales se definan a sí mismos como protestantes y se proclamen tales. Pero ¿en qué consiste este patrimonio común? ¿Cuál es, digamos imitando un título célebre, «la esencia del protestantismo»?

Es difícil dar una respuesta a estas preguntas. La más simple que se puede formular y, en un sentido, la más indiscutible, es que todas estas iglesias, estas denominaciones, estas sectas, son hijas de la Reforma. Incluso las que se sienten a disgusto cuando se afirma su pertenencia al protestantismo, como algunas de la Comunión anglicana, y que sin embargo, no pueden oponer razones sólidas a esta filiación. Pero ¿qué sentido conserva, para gran número de protestantes, esta referencia histórica? ¿Qué queda en las sectas de la enseñanza dogmática de los grandes reformadores? El «piadoso pastor rural» Réville que citábamos anteriormente, escribía en 1842 que desde la muerte de Calvino «todos o casi todos han abandonado las doctrinas agustinianas de la gracia». Esto sigue siendo verdad en nuestros días. El sentimiento trágico de la naturaleza humana en constante lucha con el pecado, ese sentimiento que constituye la grandeza del drama interior de Lutero o Calvino, se ha debilitado considerablemente en las diversas variedades del protestantismo, en las que la religión se ha ido reduciendo a un moralismo vagamente teñido de evangelismo.

La idea de que las buenas obras resultan en la economía de la salvación algo de nulo interés, y que basta la fe para salvarse, es ahora algo admitido con ciertas salvedades desde que el protestantismo liberal por una parte, y los movimientos disidentes, cuáqueros, metodistas, baptistas por otra, han insistido fuertemente sobre la ayuda mutua, sobre el signo social. Todas las iglesias, denominaciones, sectas, han sido engendradas por los reformadores, pero la herencia ha sido guardada de manera muy desigual.

No hay ni uno solo de los elementos fundamentales del Cristianismo, tal como lo concebían los reformadores, que no haya sido negado por una u otra secta o formación protestante, y cuando no es formalmente negado nos aparece afirmado de manera tan tenue que cuesta trabajo reconocerlo.

Fuera de la existencia de Dios, de un Dios único, creador y juez, no hay un solo gran dogma que no haya sido puesto en tela de juicio por uno u otro reformador. Incluso la divinidad de Cristo ha sido puesta en duda. Igualmente la inmortalidad del alma. Por lo que se refiere a los sacramentos, algunos han mantenido todos los del catolicismo; otros sólo han mantenido tres; otros, dos; otros, ninguno. Se puede decir, sin duda, que las posiciones extremistas están aisladas, que forman grupos exiguos, y que las grandes formaciones conservan intactos los elementos de base de la fe cristiana; pero resulta igualmente extraño y significativo que las posiciones extremistas hayan podido ser adoptadas por hombres que se mantenían perfectamente dentro del protestantismo, hombres a quienes han podido criticar e incluso sancionar las grandes iglesias, pero que sin embargo raramente son excluidos del seno de estas grandes formaciones. Así es posible ver a ciertos protestantes liberales confinar con el agnosticismo, a los unitarios muy próximos al arrianismo, sin que por ello dejen de pertenecer a la gran familia protestante.

Hay sin embargo un núcleo de convicciones del que todos los protestantes participan en común, un mínimo de artículos de fe que los unen en una comunidad de destino. Considerándolos en profundidad parece posible establecer cuatro. Un protestante auténtico es un hombre que cree en Dios, que ve la presencia de Dios en todo, «en, por y para la acción de los hombres», un hombre para quien sólo cuenta el contacto con Dios, bien sea un contacto asegurado por la sola fe o establecido por medio de virtudes humanas, de perfección moral y de caridad.

Para el protestante este contacto ha de ser

directo. Un historiador católico lo ha expresado[1] con esta fórmula: un protestante es un hombre «que cree que cada conciencia humana es lo bastante recia para intentar con sus solos medios la experiencia religiosa». Ningún intermediario debe colocarse entre Dios y el hombre, ningún mediador, salvo uno, el único legítimo: Cristo —que no es para todos los protestantes necesariamente Dios, ni siquiera hijo de Dios—, enviado precisamente a la Tierra para asegurar este contacto por medio de sus enseñanzas y de su sacrificio. Y estas enseñanzas y este sacrificio aparecen más o menos claramente expuestas según las doctrinas.

El camino de salvación, el que lleva el contacto con Dios, ha sido revelado por el mismo Dios en un libro, la *Biblia.* Leer el libro de la Palabra de Dios, conocer su texto y comprenderlo, extraer todas las lecciones morales y espirituales que de él se deducen, ha de ser la tarea fundamental de un creyente. Este es también uno de los rasgos decisivos del protestantismo. Un rasgo que marca fuertemente todas sus «variaciones»: la fidelidad a la *Biblia.* Un protestante es, ante todo, un hombre de la *Biblia,* sea luterano o metodista, cuáquero o pentecostal. Y en este sentido los anglicanos son bien claramente protestantes. Un humorista ha podido decir que un protestante cree en la *Biblia* antes incluso de creer en Dios.

En fin, el cuarto punto no es menos esencial: un protestante quiere recibir la Palabra de Dios directamente. Este es un corolario del axioma según el cual el contacto con Dios debe ser directo, sin intermediarios. «Todo protestante debe escuchar y leer la *Biblia* por sí mismo —explicaba el pastor Edouard Fontanès en un sermón pronunciado en 1875—. No tiene necesidad de la mediación del sacerdote, de la intervención del doctor, de la explicación de la Iglesia. Oye en su corazón una voz más persuasiva y más autorizada: la de Dios.»[2] Lo que Voltaire expresaba ya en su célebre frase: «Todo protestante es Papa con una *Biblia* en la mano.» Un protestante es, pues, más que un hombre de la *Biblia,* un hombre que lee la *Biblia* «sólo», con la convicción de que el Espíritu Santo lo ilumina, de que, según la frase de San Pablo, «el Espíritu mismo testifica a una con nuestro espíritu que somos hijos de Dios» (*Romanos,* VIII, 16).

Este es el punto que separa radicalmente a los protestantes de los otros cristianos, católicos u ortodoxos: Oscar Cullmann habla de un «abismo» entre ellos. Para éstos, sea cual sea su confianza en la *Biblia,* Palabra de Dios, por muy grande que sea su deseo de establecer el contacto entre el hombre y Dios, de ninguna manera se puede admitir la autonomía del hombre en este terreno. El mensaje de salvación, el que indica al hombre el modo de ir a Dios, ha sido confiado por Cristo a una institución en la que el Espíritu Santo «testifica» aún mucho más que en el espíritu individual. Esta institución es la Iglesia, que posee garantías de infalibilidad que jamás podría reconocer en sí un simple hombre, y que, además, ha recibido poderes para explicar el Mensaje a los fieles, para comentarlo, para ayudarles a vivirlo. Y resulta tan cierto que éste es el elemento básico de discordia que en la Asamblea del Consejo ecuménico de Evanston, de 1954, los representantes de la ortodoxia han publicado una declaración firmísima sobre el papel del Espíritu Santo, «que testimonia en la totalidad de la vida y de la experiencia de la Iglesia».[1] La negativa a reconocer a la Iglesia como institución, institución divina, pero formada por hombres, investida por Dios de poderes de magisterio espiritual y de juicio sobre los hombres, es fundamental a todos los protestantismos, y precisamente aquellas iglesias que por caminos más o menos directos se acercan a las concepciones eclesiales tradicionales, son

1. J. Dedieu, obra citada en las notas bibliográficas.

2. Esta posición parece, sin embargo, un poco quebrantada, especialmente en las grandes iglesias sólidamente establecidas. Así el pastor Pierre Maury habla de «la necesidad de escuchar la voz de la Iglesia, tal como se expresa por la tradición, los símbolos, el magisterio eclesiástico, para adquirir una inteligencia verdadera del testimonio escriturario rendido a Cristo».

1. Véase cap. VI.

las más sospechosas a los ojos de la masa de los protestantes.

Así se explica, al igual que por múltiples razones históricas, un último rasgo de las iglesias protestantes, que un católico se ve obligado a reconocer, aun lamentándolo, como común a todos los protestantismos, aunque en algunos de ellos aparezca con caracteres menos netos. La realidad es que abundan en los grupos protestantes expresiones y aserciones bastas, del tipo de «la cátedra de San Pedro, de la que ha hecho un trono la superstición», o «el rebaño de esclavos prosternado a los pies de un hombre», referidas a la Iglesia católica. El hecho en sí no tiene gran importancia, pues la ignorancia y la estupidez no son patrimonio exclusivo de los polemistas protestantes, pero el hecho es que corresponde a una realidad: el anticatolicismo sustancial del protestantismo.

De la misma manera que en la dialéctica de la Historia el protestantismo se ha colocado en oposición a la Iglesia católica, tanto desde el punto de vista doctrinal como del institucional, igualmente lo que hay de más esencial en él, la búsqueda de Dios y el conocimiento del mensaje fuera de toda acción de la Iglesia, es diametralmente opuesto a lo que el catolicismo cree y enseña. En los años más recientes la polémica ha ido perdiendo mucho de su virulencia. Protestantes y católicos han hecho un esfuerzo serio para conocerse, para reconocerse como hermanos, y han puesto de relieve lo que les une más que lo que les separa. Sin embargo, la oposición no ha cesado. Quizá será precisa la iluminación de un nuevo Pentecostés para que estas dificultades, que parecían insuperables, acaben por ser resueltas a la luz de la Verdad que es Amor.

II. EL MUNDO PROTESTANTE

Expansión y división geográfica del protestantismo

A pesar de su fraccionamiento en numerosas sectas, denominaciones e iglesias, existe un mundo protestante que presenta cierto número de principios y de dogmas comunes, y que tiene, sobre todo, una actitud espiritual bastante constante. ¿Dónde se encuentra el mundo protestante? ¿Qué espacio cubre?

Colocados a fines del siglo XVIII, es decir, en el umbral de la época contemporánea, en la que el protestantismo, como todas las formaciones religiosas, va a encontrarse enfrentado con nuevos destinos,[1] se podía comprobar que no ocupaba un gran espacio sobre la Tierra. Se puede éste dividir en tres secciones. En una la Reforma se había impuesto con tal seguridad que había conquistado la mayoría de los bautizados. Comprendía esta zona, en general, el norte de Europa, desde Ginebra hasta Escandinavia, la mayor parte de Alemania incluida, e Inglaterra, como anejo con caracteres especiales. En las otras partes de Occidente, región danubiana, Francia, Italia y España, el protestantismo se presentaba en forma de minorías, insignificantes en las penínsulas mediterráneas e importantes en otros lugares. Una tercera zona protestante se extendía al otro lado del Atlántico, en la franja costera que desde hacía poco tomó el nombre de Estados Unidos. En efecto, allí fueron los reformados los que representaron un papel mayor en la elaboración de este nuevo mundo, hasta el punto de que la nueva república parecía llevar la marca congénita del protestantismo. En otras partes la religión no señalaba su presencia más que en algunos minúsculos puntos esparcidos por el planeta.

Los siglos XIX y XX fueron para el protestantismo una época de expansión. Mientras las ganancias territoriales habían sido prácticamente nulas en el siglo XVIII, se asistió en el XIX a una doble implantación: en las tierras nuevas de América del Norte y en los otros continentes.

La expansión territorial del protestantismo se acrecentó con rapidez. Al mismo tiempo la fe reformada mantuvo e incluso aumentó su autoridad sobre regiones antiguamente conquistadas, y en varios casos ganó terreno en ciertos países de minoría. En 1958, en el mapa mundial de las grandes religiones, el protestantismo cubre una superficie impresionante.

Desde luego, cuando se habla de «mundo protestante» no se puede pensar en una unidad orgánica, jerárquicamente constituida, como es el catolicismo. La ley de la perpetua división, de la que no nos cansaremos de repetir que arranca de los principios esenciales del protestantismo, ha actuado poderosamente tanto en los terrenos recién ganados como en los de origen. El caso de los Estados Unidos es, como veremos, muy revelador a este respecto. Pero aún hay más: las condiciones en que el pensamiento y la acción de los reformadores se habían insertado en las realidades humanas, habían, desde el principio, provocado otra división. A la división entre iglesias doctrinalmente distintas se había añadido otra que contribuía a complicarla aún más: una división en iglesias territoriales o nacionales.

Vayamos a los orígenes de la Reforma. No hubiera podido sobrevivir ésta si no se hubiera puesto bajo la protección de los Estados, de los Gobiernos, que la defendieron contra sus adversarios. Sólo estuvo segura cuando fue puesta bajo la protección del Estado, o bien cuando logró crear agrupaciones humanas lo bastante fuertes como para que no las pudieran destruir. En Alemania, por ejemplo, el protestantismo triunfó sólo allí donde se le adhirieron los príncipes de las ciudades poderosas. En Francia sólo la organización de los reformados en un partido considerable, actuando políticamente, incluso militarmente, hizo fracasar todos los esfuerzos de los poderes públicos para reducirlos. Pero al tomar a su cargo la Reforma, los Estados y los partidos le impusieron claramente su marca. En Alemania cada príncipe quiso tener *su* Iglesia: el resultado

1. Sobre la Historia del protestantismo antes de 1789 véanse los cuatro tomos anteriores de la presente *Historia*.

fue que, en 1789, no había una iglesia luterana alemana, sino veintiséis. En Francia el protestantismo siguió siendo durante mucho tiempo, y quizás hasta nuestros días, un poco aquel clan que constituía en los tiempos de las *Dragonnades* y de los *Camisards*.

Las formas religiosas surgidas de la Reforma han tomado, pues, caracteres muy distintos según el país en que se han constituido y desenvuelto. A veces llegó a producirse una verdadera simbiosis entre una fe reformada y un determinado país, como es el caso de Suecia, donde durante mucho tiempo se ha creído que no se podían separar conciencia nacional y luteranismo; o como en Holanda, donde el calvinismo ha marcado fuertemente con sus rasgos a una gran parte del país. Pero se puede hablar también de un protestantismo alemán, de un protestantismo francés, cada uno con sus propios rasgos diferenciales, aunque en su interior los fieles mantengan profesiones de fe diferentes. Hay igualmente un protestantismo norteamericano, con caracteres nacionales, a pesar de las numerosas «denominaciones» que coexisten en su seno.

Una consecuencia evidente de esta fragmentación geográfica es que no se puede escribir la Historia de las iglesias protestantes como se hace con la de la Iglesia católica. En ésta las divergencias y desemejanzas —que existen, y nadie se atrevería a negarlas— se encuentran necesariamente reducidas en una unidad fuertemente estructurada, y para dar cuenta de una serie continuada de acontecimientos es siempre fácil encontrar grandes ejes en torno a los cuales pueden ser ordenados los hechos, uno de estos grandes ejes podría ser, por ejemplo, la Historia del Papado. Pero seguir en su desarrollo histórico el mundo surgido de la Reforma sólo es posible considerando sucesivamente cada una de sus partes.[1]

1. Al menos en lo que se refiere a la historia política de las iglesias. En la historia espiritual, que será objeto de estudio de nuestro capítulo III, es más fácil separar las grandes líneas de una evolución que tiende, precisamente, a superar la división geográfica.

Escandinavia, bastión luterano

En el norte de Europa, los Países Escandinavos forman el bloque luterano más compacto, el más monolítico del mundo. Dinamarca, Noruega y Suecia, naciones hermanas, con sus destinos unidos durante mucho tiempo,[1] y al otro lado del Báltico, Finlandia, antaño sueca, rusa desde 1809, independiente tras la Primera Guerra Mundial, nos ofrecen el ejemplo único de un conjunto geográfico y cultural casi completamente fiel a la fe reformada e impregnado por ella. En todos los países bálticos el porcentaje de protestantes rebasa el 90 por 100. En Finlandia no está lejos del 99 por 100. El mundo escandinavo, con dieciséis millones de luteranos, es protestante como España es católica. Se ha podido decir que allí se hallaba «el protestantismo en estado puro».[2] Desde luego allí se logró como en ninguna otra parte la unión de la fe reformada con las realidades étnicas y psicológicas determinadas por la biología y por la historia.

Los caracteres que el protestantismo presenta en estos países se explican por la manera como la Reforma triunfó en ellos. La primera oleada, la oleada luterana, fue la que recubrió a los cuatro países escandinavos. Prácticamente no encontró obstáculos para extenderse por aquella área geográfica. Los soberanos y los príncipes la desencadenaron, por razones muy temporales, pero el pueblo, en casi todas partes, se dejó llevar de buen grado. En Noruega y en Dinamarca los curas permanecieron al frente de sus parroquias. Los obispos recibieron el título de «superintendentes», pero el pueblo no concedió demasiada importancia a este cambio de nombre. Muchos excelentes cristianos quizá ni siquiera llegaron a darse cuenta, de momento, de que la disputa entre el Rey y el Papa, de que tanto les hablaban —¡una más!—

1. Noruega perteneció a Dinamarca hasta 1814, fecha en que Carlos XII de Suecia obtuvo de los aliados que la incorporaran a su reino. Noruega se separó de Suecia en 1905.

2. Hans Martensen, *Situation de l'Ecumenisme catholique en Scandinavie*, «Revue nouvelle», 1964.

llevaba a un cisma. En Suecia, donde las cosas se desarrollaron más trágicamente y donde hubo incluso ochenta protestantes víctimas de un intento de reacción católica, los acontecimientos se desarrollaron también de un modo muy rápido, y el paso a la Reforma no se realizó de manera brutal. Si recordamos que la Confesión de Augsburgo, regla de fe en Escandinavia, es la menos anticatólica de todas, comprenderemos fácilmente el sentido profundo de las semejanzas exteriores que el protestantismo conserva allí con el catolicismo.

En la conciencia popular, la iglesia nacional, la de Dinamarca, la de Noruega, la de Suecia, es tanto la Iglesia de la Edad Media, en comunión con Roma, la Iglesia de los viejos santos, de los Olaf, Brígida, como la Iglesia de después de la Reforma. El arzobispo luterano de Upsala, primado de Suecia, reivindica la filiación apostólica, a la que, por otra parte, tiene materialmente derecho, al contrario de sus colegas daneses y noruegos, que descienden de «superintendentes» consagrados por Bugentragen, un amigo de Lutero, que tampoco era obispo. Mientras en Alemania la supresión de la misa parece el signo indiscutible de la victoria de la Reforma, en Suecia se sigue hablando de *mässa,* y el celebrante es llamado «sacerdote» o «pastor» indistintamente. Sigue en uso la liturgia tradicional, con cirios, incienso. En las iglesias de paredes pintadas, ante altares ricamente adornados, se continúan cantando las melodías gregorianas, a las que se adapta perfectamente la lengua sueca. El uso de la lengua profana en la liturgia, la comunión bajo las dos especies, y, sobre todo, el matrimonio de los clérigos, constituían las únicas señales distintivas patentes. Y así se ha mantenido hasta nuestros días. Sin embargo, en el siglo XIX, bajo la influencia de los Movimientos del *Despertar* y de las sectas, se operó una lenta protestantización, a la que se opuso, a partir de 1900, una reacción tradicionalista y ritualista, que es particularmente sensible en lo que se ha podido llamar la «alta iglesia» de Suecia.

La manera como la Reforma se impuso en Escandinavia explica también el carácter de «iglesias establecidas» que revistieron las comunidades nacionales. Se trata de verdaderas iglesias estatales, reconocidas como tales oficialmente, y en ellas el Rey dispone de poderes teológicamente asegurados. A fines del siglo XVIII esta situación era admitida sin discusión. El vínculo entre la fe luterana y el Estado, el régimen, la corona, era tan sólido, que cuando a Gustavo IV, místico ligeramente desequilibrado, y luego a Carlos XIII, fundador de una orden civil masónica, sucedió el general francés *Bernadotte,* éste convertido en Carlos XIV (1818-1844), se declaró inmediatamente luterano y se condujo como protestante con la máxima corrección. Sin embargo, el sistema de establecimiento ha sido lentamente minado y dislocado a lo largo del siglo XIX. Las ideas laicas, hijas de las «luces» y de la Revolución, se conciliaban mal con este régimen constantiniano. Las diversas formas de misticismo que agitaron el alma escandinava, del iluminismo al pietismo, la aparición de movimientos de «despertar», como aquel cuyo heraldo fue Grundtvig,[1] la acción profética del genial danés Sören Kierkegaard,[2] provocaron planteamientos polémicos frente a las iglesias oficiales, a las que se acusaba de ser simples órganos administrativos. A lo largo del siglo XIX y del XX en los tres reinos se fueron alzando grupos o individuos que reclamaban la disminución o el cese de la sumisión de la Iglesia al Estado. Hoy día el rey de Noruega sigue siendo considerado como «summus episcopus», pero un proyecto de Constitución coloca junto a él a un Consejo eclesiástico. En Suecia, el luteranismo sigue proclamado oficialmente «religión del Estado», a pesar de que el Gobierno es desde hace tiempo socialista y anticlerical, y de que frecuentemente se oye a alguna personalidad religiosa frases como «la Iglesia, estrechamente ligada al Estado, quiere ser libre».[3] En 1956[4] ha sido presentada una

1. Véase cap. III.
2. Véase cap. III.
3. Frase del arzobispo de Estocolmo, Yngve Brilioth (1957).
4. Por Rolf Edberg.

propuesta de ley que considera la separación entre la Iglesia y el Estado.

Uno de los signos más claros del progresivo debilitamiento de los lazos exclusivos entre la Iglesia oficial y el Estado fue, a lo largo del siglo XIX, la flexibilización, y luego la supresión, de las medidas legales contra los católicos y protestantes «no-conformistas». Frente a los católicos se oponían reglamentos draconianos que les prohibían cualquier forma de apostolado, e incluso la simple actuación pública de su culto, bajo penas severas como el exilio, para los convertidos y los que favorecían el proselitismo. Los protestantes no-conformistas, e incluso los que predicaban el «despertar», tampoco eran mejor tratados: a principios del siglo XIX el campesino noruego Hans Nielsen Hauge fue encarcelado con severas penas por haber contravenido una ley de 1741 que prohibía a los laicos que predicaran. En Suecia los obispos reclamaban la aplicación de una ley de 1826 que prohibía toda actividad a las sectas. En Dinamarca, Grundtvig, el pastor patriota, se vio obligado a celebrar reuniones clandestinas para «despertar» a la iglesia oficial. Y para huir del rigor de las leyes, fueron muchos los «disidentes» que se vieron obligados a emigrar a América. Pero este rigor resultaba evidentemente incompatible con las ideas democráticas que a lo largo del siglo habían ido extendiéndose apaciblemente por los países escandinavos hasta el punto de construir regímenes modelo de democracia, bajo los que floreció la igualdad social. Noruega en 1845 y Dinamarca en 1849 concedieron la igualdad de cultos, que fue proclamada incluso por la Constitución danesa de 1886. Suecia fue más lenta en la adopción de esta medida —¡aún en 1858 seis mujeres fueron condenadas al exilio por haberse convertido!— pero progresivamente, en 1860, 1870, 1873, se llegó a la libertad. Estas decisiones liberadoras permitieron al catolicismo una reaparición modesta pero significativa. Sólo permanecía vetado el asentamiento de los jesuitas, cosa que ocurría también en Noruega hasta 1956. Las «iglesias no-conformistas reconocidas» obtuvieron incluso poderes administrativos sobre sus fieles, especialmente en materia de estado civil. Los baptistas, los metodistas, y más tarde algunas pequeñas iglesias y sectas, se desarrollaron en los cuatro países escandinavos. Muy recientemente lo lograron los pentecostales. El conjunto de católicos y no-conformistas representaba por otra parte solamente un pequeño grupo al margen de las iglesias oficiales.

Pero en el interior incluso de las iglesias oficiales se iban afirmando tendencias diversas. Muy sensatamente las iglesias establecidas renunciaron a reducirlas e incluso llegaron a aceptar medidas curiosamente liberales, como la que votó el Parlamento danés en 1868 autorizando a los fieles descontentos a constituir «parroquias de elección autónoma», a condición de ser veinte al menos y pagar a los pastores. Estas parroquias no por ser autónomas dejaban de estar encuadradas en la iglesia nacional. Los círculos piadosos por una parte, y los movimientos «alta iglesia», activos sobre todo en Suecia y Dinamarca, ya no son considerados con desconfianza por las autoridades episcopales, aunque esto no impidió a algunos círculos considerar la posibilidad de una orientación nueva de la «amplia iglesia»,[1] que podría separarse de la iglesia del Estado.

La situación religiosa varía de un país a otro. En Dinamarca se distinguen en nuestros días tres corrientes religiosas muy netas: la de la «casa interior», a la que se vinculan la mayor parte de los laicos practicantes, y que hace pensar a veces en un «despertar» al modo tradicional, en el pietismo noruego y en el movimiento que, desde hace medio siglo crece y se desenvuelve dentro del catolicismo francés; la segunda es una corriente teológica inspirada contradictoriamente por Karl Barth —especialmente el Barth de los inicios—, y más recientemente por Bultmann,[2] muy protestantizante y anticatólico. Otra tercera corriente es la «ritualista» entre la que tienen mucho prestigio la alta iglesia anglicana y el anglo-catolicismo.

1. «Alta iglesia» y «amplia iglesia» son palabras tomadas del vocabulario anglicano.
2. Véase cap. III.

La iglesia de Noruega se nos presenta como la más sencilla y la más arraigada en sus características luteranas. Los dirigentes, y muchos intelectuales, son de tendencia «protestante liberal», más o menos racionalista, pero las masas creyentes no han olvidado las campañas pietistas del campesino Hans Nielsen Hauge y de sus sucesores. Muestran poca inclinación por la teología, pero la vida espiritual es muy viva. Con relación a la *Biblia*, se profesan tesis «fundamentalistas» —los católicos dirían «integristas»— tal como se enseñan en una Facultad de Teología que funciona en Oslo. Estos pietistas noruegos manifiestan cierta desconfianza hacia todo movimiento ecuménico, incluso frente al ecumenismo dentro del cuadro del protestantismo, hasta el punto de que no han admitido la integración del Consejo Internacional de las Misiones dentro del Consejo ecuménico de las iglesias.

En la iglesia nacional sueca la situación es mucho más complicada. En la cima se encuentra un movimiento litúrgico y teológico, la «alta iglesia», que insiste sobre la filiación apostólica y siente cierta inclinación hacia el anglo-catolicismo. La Universidad de Upsala representa un gran papel dentro de esta tendencia, y de ella ha surgido una de las dos corrientes que han dado nacimiento al ecumenismo protestante bajo la inspiración de Nathan Soederblom. En Lund, la Universidad se ha lanzado desde principios de siglo a un verdadero renacimiento luterano, uno de cuyos protagonistas fue Anders Nygren. Pero hay también una poderosa corriente pietista, surgida de los «lectores» de principios de siglo, de los discípulos del campesino místico Erick Jansen, hacia 1840, y luego, aún más numerosos, de los del profesor Waldestroem, en 1877, quienes, por otra parte, eran tan heterodoxos sobre la cuestión de la caída, que les fue incoado un proceso, cosa que no impide que hoy ejerzan una considerable influencia. A nivel popular la piedad sigue ligada a un formalismo rígido, tal como el que impone al pastor la obligación de predicar con un gran pañuelo en la mano.

En Finlandia, donde el Estado se declara no-confesional, el luteranismo admite todas las opiniones, pero parece inclinarse de hecho hacia un moralismo teñido de religiosidad. La iglesia no posee seminarios. La teología está poco considerada y se producen graves disensiones hasta el punto de que para «despertar» a su iglesia y llevarla a una conciencia más clara de sus exigencias, el profesor de dogma de la Universidad de Helsinki, Osmo Tiililä, ha abandonado la Iglesia y se ha hecho inscribir en el registro como «laico». El pueblo guarda sin embargo fidelidad a sus tradiciones luteranas y lee aún mucho la *Biblia* en la traducción que hizo en el siglo XVI Miguel Agrícola. El hecho más asombroso, y significativo de una cierta espera hacia lo divino, es la multiplicación de Movimientos de *Despertar*, como el de los de Routsalainen, el de los «oracionales» de Achrenius y Renquisk, el de los «evangélicos» de Hedberg y el de los «lestadianos» que reciben el nombre de su fundador, *Lestadius* (1800-1861), que hacen pensar en los cuáqueros. Más próximas a nosotros han aparecido con notable éxito nuevas iglesias y sectas.

En definitiva, el protestantismo permanece sólidamente arraigado en todos los países escandinavos. Forma parte de la vida corriente, de las costumbres, de la cultura. La literatura y las formas de vida están íntimamente asociadas a él. Las particularidades étnicas y nacionales que se han ido afirmando desde el siglo XVI especialmente, son necesariamente protestantes. La tradición democrática, que llevó muy pronto a estos pueblos a la libertad y a la participación de los ciudadanos en el gobierno, se identificó para ellos con el protestantismo, convicción aún reforzada por la que aparece en estos países muy extendida y que sostiene que el catolicismo es necesariamente antidemocrático. Esta unión estrecha entre luteranismo y nacionalismo se manifestó patentemente durante la Segunda Guerra Mundial por la exaltación patriótica que levantó a todo lo que representaba algo en las iglesias de Noruega y Dinamarca contra los ocupantes hitlerianos. En Noruega, el obispo Bergrav fue preso por la Gestapo. En Dinamarca, el pastor y escritor

Kaj Munk fue asesinado por la organización policíaca hitleriana, y ha sido posible escribir todo un libro sobre los sufrimientos de *las iglesias del Norte en la crisis mundial.* La fidelidad a la religión tradicional ha provocado durante mucho tiempo un anticatolicismo violento que se ha traducido en campañas de prensa donde se han ido repitiendo los peores infundios hasta el punto de comparar al catolicismo con el comunismo, basándose en la afirmación de que ambos son igualmente totalitarios. Sólo la luminosa figura de Juan XXIII ha logrado modificar ciertos puntos de vista... Daneses y escandinavos, en cuanto cristianos, quieren seguir manteniendo sus caracteres específicos y no fundirse con la masa del protestantismo. La querella que ha agitado recientemente a muchos de ellos sobre la cuestión de si las mujeres pueden o no pueden ser pastores, no deja de tener un profundo sentido: muestra la fuerza de las tradiciones que, por tantos vínculos, unen a los luteranos con la Iglesia de antes de la Reforma.

¿A qué nivel se sitúa la fe en este bastión luterano? Es difícil responder. En apariencia hay una profunda descristianización. La asistencia a los oficios es mínima. En Finlandia, cuando hay que elegir curas, sólo del 1 al 5 por 100 de la población se toma la molestia de acudir. La laicización de la sociedad se muestra patente: en Suecia de cada 100 matrimonios hay 50 divorcios. Se habla mucho también de la desmoralización creciente, consecuencia de la pérdida de la fe, y como prueba de esta desmoralización se propone el hecho de que sean pocas las muchachas que lleguen vírgenes al matrimonio. Pero de ahí a decir, como se escribe frecuentemente, que Escandinavia ha vuelto al paganismo hay sin embargo un gran trecho. Muchos viajeros han tenido ocasión de asistir a oficios en los que se oye cantar con fervor las graves corales del *psalbok* por multitudes llenas de emoción y recogimiento. Hay además el hecho de que el 98 por 100 de los suecos inscritos en los registros de la Iglesia no admitirían el ser casados o enterrados fuera de la religión. La proporción es casi tan fuerte en los otros tres países escandinavos. Existe, sobre todo en Suecia, un grupo de gran categoría preocupado por la religión, y el doctor Nygren, obispo de Lund, uno de los conductores del ecumenismo, se ha convertido con éxito en el inspirador de un movimiento importante de renovación teológica.

La fuerza real de las iglesias nórdicas no puede medirse por la frecuentación del culto. En muchos lugares de matiz pietista la «reunión» reemplaza al oficio en la iglesia, pero tiene sin duda un valor religioso superior. Y los escandinavos dan por término medio para mantener las misiones protestantes, más que los fieles de los Estados Unidos. Es también muy importante la acción caritativa y la educación popular. Las iglesias luteranas del Norte no parecen pues próximas a abandonar el terreno que ocupan con tanta solidez desde hace trescientos años.

Conmociones y dramas del protestantismo alemán

Ninguna comunidad nacional protestante ha sufrido tantas sacudidas ni ha atravesado tantos dramas como la de Alemania. Barrida por el ciclón napoleónico, trabajada luego por las fuerzas de liberación y unificación desencadenadas por la Revolución, la vieja tierra germánica hizo germinar en sus hijos un sueño de dominio europeo que los llevó a dos guerras mundiales, a dos derrotas, una de ellas catastrófica, tras haber servido de campo de experiencias a uno de los más terribles experimentos de dictadura totalitaria que haya conocido la Historia, para acabar encontrándose ante un porvenir lleno de incertidumbre y de amenazas. Todos estos acontecimientos han tenido repercusiones sobre la fe a la que se había adherido la mayor parte del país, o mejor dicho, sobre la fe a la que Alemania creyó que estaba ligado su destino.

Alemania, a principios de la época contemporánea, era protestante tanto por los sentimientos como por una adhesión oficialmente

proclamada. No lo era completamente según las estadísticas, pues un cuarto de sus habitantes permanecía fiel a Roma, pero la mayor parte de los protestantes alemanes no creían que el catolicismo tuviera en el futuro alemán grandes posibilidades, ni que pudiera incorporarse en su actuación a la *Weltanschauung* nacional. Nada les hubiera sorprendido más que la extraordinaria vitalidad manifestada por la Iglesia católica en el transcurso del siglo XIX y la progresión constante de sus efectivos. La proporción entre católicos y protestantes no era la misma en todas partes. El reparto religioso presentaba, hacia 1800, zonas casi completamente protestantes en el norte y centro del país teniendo como centro Berlín y Hamburgo. Otras regiones eran casi completamente católicas: Baviera, Renania, con Munich y Colonia como centro, sin olvidar a Polonia, aún anexionada. Otros territorios, como Hesse, Baden, Wurtemberg y el Palatinado, mantenían un equilibrio casi exacto entre católicos y protestantes.

Atenuada, temperada por la ley de libre circulación de las personas impuesta por el gobierno imperial tras el año 1871, esta división es aún perceptible, aunque ya no se trate hoy de bloques compactos, sino sólo de mayorías poderosas. Esta división marca aún una de las características más notables de la situación religiosa alemana.

El protestantismo que domina en Alemania es el de Lutero, el protestantismo que nació en su mismo territorio, en territorio alemán. No es el único, desde luego; desde el siglo XVI una parte de las tierras germánicas ha abandonado la primera Reforma, y estas tierras las ha ido ocupando la segunda, la calvinista, llegada desde Alsacia, Francia y Holanda. El calvinismo triunfó muy pronto en el sur y en el oeste del país. Cuando se habla pues del protestantismo alemán convendría distinguir entre iglesias estrictamente luteranas, iglesias de tipo reformado, e incluso, desde 1817 y en las circunstancias que veremos, de iglesias intermedias, mixtas, donde las dos confesiones se asocian con más o menos facilidad. Pero a pesar de todo, lo que permanece fuera de toda duda es que el luteranismo fue la corriente que indicó sus direcciones decisivas a todo el protestantismo alemán y que aún sigue siendo el luteranismo el que da la orientación base y parece en cierto modo marcar las posibilidades de todas las comunidades surgidas de la Reforma. ¿Acaso no ha hundido el luteranismo sus más antiguas raíces en la tierra germánica? ¿No se ha identificado con dos de las características fundamentales del alma alemana: una piedad mística y a menudo angustiada y un deseo imperioso de disciplina y organización? Aún más: ¿Acaso no se ha constituido la unidad alemana, no se ha reconstruido el Imperio en el siglo XIX, en torno a Prusia, ciudadela luterana desde los orígenes de la Reforma? De las veintiséis iglesias luteranas, la iglesia evangélica prusiana era ya por sí sola la más poderosa y la más fuerte, pero aún se vio fortalecida por el hecho de convertirse en la iglesia del Emperador.

El luteranismo alemán, en substancia, ha permanecido fiel a las enseñanzas de Lutero. La Confesión de Augsburgo, el Grande y Pequeño Catecismo, regulan la fe. Incluso se concede atención, algo sorprendente sin embargo, a las *Charlas de Sobremesa (Tischrede)*, tomadas por sus discípulos. La práctica, especialmente la de los sacramentos, sigue tal como la fijó el monje agustino. La administración eclesiástica ha quedado tal como fue establecida en su tiempo, con sus obispos y el reparto territorial, aunque se hayan ido marcando progresivamente tendencias sinodales procedentes del baptismo y del calvinismo.

Sin embargo, este luteranismo es, en sus formas externas, menos semejante al catolicismo que el de Suecia y Noruega. No se impuso este luteranismo al pueblo alemán sin esfuerzos, sin dramas, casi insensiblemente; al contrario: sólo ha triunfado con el sufrimiento y a menudo con la sangre. Se ha opuesto violentamente al catolicismo, y por eso mismo rechazó sus fórmulas con más violencia, sufriendo una especie de calvinización: sus iglesias son más desnudas de ornamentación que las escandinavas, su liturgia menos fastuosa, sus obispos se parecen al tipo de *Herr Doktor*.

Al identificarse con el pueblo alemán, o al menos en gran parte, en las circunstancias históricas a que nos hemos referido, el luteranismo se ha encontrado sometido a la necesidad, innata en los alemanes, de rígida armazón, de encuadramiento social y político, necesidad que el mismo Lutero había conocido. Habiendo descansado en los soberanos laicos la preocupación de defender el orden amenazado por los campesinos rebeldes, el reformador admitió que se estableciera una relación necesaria entre la libre vida interior del cristiano y la armazón de un Estado fuerte, rígidamente disciplinado. Y así, bajo el pretexto de que el Estado se proclamaba cristiano, se llegó a integrar a la Iglesia en el Estado, casi a divinizar al Estado. La idea de una iglesia universal se desvaneció en beneficio de las iglesias nacionales, territoriales. El Estado ejerció sobre la Iglesia una tutela constante. Era el mismo espectáculo que se mostraba en Suecia o Dinamarca, pero el cesaropapismo había adoptado en Alemania formas quizá más abrumadoras. En el castillo de Coburgo se puede admirar un fresco del siglo XVII que evoca el cortejo nupcial del duque Juan Casimiro. Se ve, entre los halconeros, los piqueros y los músicos, a dos delegaciones, una de «consejeros temporales» y otra de «consejeros espirituales». Perfecto símbolo: unos y otros no son más que servidores del Príncipe...

Este régimen reguló la vida religiosa del protestantismo alemán hasta 1918. En Prusia, por ejemplo, el monarca tiene la dignidad de *summus episcopus*. En virtud de su *ius episcopale*, decide, como soberano, sobre las cosas de la iglesia. Nombra a los miembros del Consejo evangélico supremo que, desde Berlín, dirige las nueve antiguas provincias, e incluso a los miembros de los consistorios que tienen a su cargo las nuevas (Slesvig-Holstein, Hanover y Hesse-Nassau). Para transmitir sus órdenes a la iglesia elige «superintendentes generales». Es él quien convoca los sínodos. En el Sínodo General, un miembro de cada cinco es designado por él, y las decisiones tomadas no alcanzan fuerza ejecutiva hasta que él las acepta. Los pastores son pagados como funcionarios y predican obediencia incondicional. Todo alemán que pertenece a la iglesia debe inscribirse oficialmente en sus registros, lo que supone contraer la obligación de pagar el impuesto religioso que percibe el Estado por cuenta de la iglesia. La sumisión era tal que los católicos, minoría desdeñada, soportaban cadenas menos agobiantes... Y en numerosos pequeños Estados que seguían existiendo en el marco del Imperio la situación es prácticamente análoga.

La Historia del protestantismo alemán en el siglo XIX está ordenada sobre este hecho: la sumisión al soberano laico, más completa que la conocida bajo cualquier monarca católico, bajo Luis XIV o Felipe II incluso.

Las condiciones en las que salió Alemania de la crisis revolucionaria de 1789-1815 contribuyeron aún a reforzar esta denominación. Los problemas provocados por esta crisis, las desgracias acarreadas por la ocupación francesa, dieron a Prusia, combatiente desgraciado, pero heroico, durante mucho tiempo, una resistencia y un prestigio considerables. Cuando al fin llegó la victoria esta primacía se hizo aún más evidente. La derrota del ogro francés era obra de dos pueblos protestantes: Alemania e Inglaterra. ¿Cómo no se iba a deducir de ello gloria para el protestantismo? ¿Cómo no iba a presentarse el protestantismo como el Cristianismo del futuro? El luteranismo fue, pues, reforzado por la Restauración en Alemania, y en su seno se reforzó igualmente la autoridad del Rey, vencedor sobre la iglesia. Por otra parte no era sólo la vieja tradición germánica ni los acontecimientos políticos lo que aseguraba esta situación, sino también la filosofía más moderna, la de Hegel, cuya dialéctica justificaba el poder omnímodo del Estado, y cuyo discípulo Marheineke proclamaba que el Estado y la Iglesia no eran más que las dos caras de una misma institución.

El hombre que encarnó a la vez luteranismo y constantinismo en su forma más categórica fue *Federico Guillermo III* de Prusia, el vencido de Jena y Auerstadt, que se había convertido, a fuerza de energía y con el ánimo de su esposa la reina Luisa, en el vencedor de

Waterloo. Cuarenta y dos años de reinado —1797-1840— le permitieron asentar su autoridad en todos los planos, entre ellos el religioso. Convencido de que «el nombre del Rey debe ser santificado», tomó una serie de medidas que aumentaron su poder de Papa-Rey. Suprimió por un tiempo los consistorios, unió los asuntos eclesiásticos a los de policía e incluso fue más lejos en las iniciativas eclesiásticas: con ocasión del tricentenario de la Reforma, en 1817, decidió fusionar todas las iglesias de sus Estados, fueran calvinistas o luteranas, en una sola «iglesia nacional evangélica», en la que pretendía dejar de lado las creencias consideradas como accesorias para ahondar en lo esencial de los principos cristianos reformados. Proclamada la «Unión» en el Sínodo General de Nassau, y apoyado por los príncipes, fue ganando rápidamente terreno en cierto número de Estados, aunque le eran hostiles los teólogos de ambas confesiones. La oposición de los teólogos se hizo patente con relación al nuevo formulario cultural, *La Agenda*, que Federico Guillermo III pretendió imponer. El formulario no fue aceptado más que por la decimosexta parte de pastores prusianos. Siguió una grave crisis que se prolongó hasta el fin del reinado, y que fue particularmente seria en Silesia. Por más que cubrió de honores a los pastores dóciles y les condecoró con la Orden del Aguila Roja *—non propter acta, sed propter agenda*, decían los maliciosos—, y aunque se encarceló a los recalcitrantes y retuvo a la fuerza a muchos fieles que, hastiados, querían emigrar a América, el único resultado de la tentativa fue crear una tercera iglesia «unida», semiluterana, semicalvinista, que sobrevivió modestamente hasta nuestros días.

El fracaso de esta tentativa real es significativo de las fuerzas que, a pesar de su amor a la disciplina y a la sumisión natural al poder, agitaban entonces al alma germánica. Estas fuerzas, revolucionarias y liberales, habían surgido de la conmoción provocada por la ideología francesa en su contacto con el alma alemana, y se empezaron a agitar en el plano político. En el plano religioso apenas intervinieron, pues las ideas democráticas aún tenían poco atractivo para los alemanes de entonces. Al contrario, y muy pronto, entraron en acción fuerzas propiamente religiosas. Alemania había sido en el siglo XVIII teatro de un movimiento pietista vigoroso, cuyo protagonista había sido Zinzendorf. Después de 1789 se desencadenó otro, inspirado por H. G. Herder, que tomó la forma de un «despertar»,[1] capaz de interesar a todas las confesiones, mientras Schleiermacher, proponiendo un sistema fundado más sobre la experiencia interior que sobre el dogma, se dedicaba a revivificar la vieja teología luterana. Y ya se anunciaba la «Misión Interior» de Wichern. En Alemania, como en todas partes, estas corrientes condujeron a un planteamiento polémico frente a la iglesia establecida, y el cesaropapismo.

Hecho curioso es que, precisamente, fue un soberano el que se erigió en abogado de la libertad eclesial, *Federico Guillermo IV* (1840-1859), el sucesor del autoritario monarca de la «Unión», personalidad respetable y simpática de auténtico creyente, cuya existencia fue amargada en sus últimos años por una penosa enfermedad mental, sin que cesara por ello de mostrarse como un bello ejemplo de resignación y fe. Desde su llegada al trono se apresuró a poner fin al conflicto, liberó a los pastores encarcelados, dio satisfacción a los fieles de Silesia que querían una Iglesia autónoma, y promulgó una «Concesión general» que garantizaba a los protestantes que no quisieran de Silesia que querían una iglesia autónoma, los mismos derechos y títulos que a los fieles de ésta. Hubiera querido ir aún más lejos. «El establecimiento territorial y el episcopado del soberano —decía— son de tal naturaleza, que una sola de estas instituciones bastaría para matar a la Iglesia si esto fuera posible.» Y añadía: «¿Qué haríais si vuestra madre fuera vuestra esclava?» Pero este hombre de buena voluntad chocó con fuerzas más poderosas que la suya. Igual que en política, tras haberse mostrado favorable a la causa liberal y nacional y haber concedido una Constitución a su pueblo,

1. Véase cap. III.

se decidió, después de la revolución de 1848, a usar la fuerza para restablecer el orden; en el plano religioso se dio cuenta de que conceder bruscamente la libertad a la iglesia sería entregarla a los teólogos heterodoxos y racionalistas. Cumplió, pues, enérgicamente un deber que le repugnaba. Designó un *Oberkirchenrat* encargado de dirigir los asuntos eclesiásticos, convocó un Sínodo General para poner orden en las filas del luteranismo, se opuso con vigor a los «liberales». Soñó con llevar a buen término la obra en que había fracasado su padre, pero su *Unión evangélica de las iglesias,* dirigida por una asamblea elegida, no tuvo muchos años de vida. El que ha sido llamado «el Ezequías prusiano» murió en la angustia de ver que no había podido realizar la tarea que se había propuesto, de que no había sabido, él, el Papa-Rey, llevar de nuevo su pueblo hacia Dios...

Así se habían desencadenado los acontecimientos que iban a llevar a la unificación alemana bajo la mano prusiana de Bismarck. Este era un protestante sincero, casado con una fervorosa luterana, hostil, tanto por convicción como por política, a todo lo que fuera católico. El carácter protestante de Alemania fue, pues, fuertemente marcado por la personalidad del canciller. Esto quedó patente en la solemnidad de que se rodeó, el 18 de junio de 1868, la inauguración de una estatua colosal de Lutero. El rey de Prusia fue aclamado como jefe de la Alemania protestante. Pero al mismo tiempo que se afirmaba el carácter protestante del país se afirmaba también vigorosamente el cesaropapismo. La Constitución de 1848 había disminuido un poco los poderes del Rey en materia religiosa, pero había sido en beneficio del Gobierno y del Parlamento. De hecho, nada había cambiado. El ministro de Culto, en 1876 declaraba aún: «Dentro de la iglesia evangélica, el Estado está facultado para detener e impedir el desarrollo de una ley religiosa, puesto que todas las leyes nacen con su concurso perpetuo.» La Constitución de 1873-76 confirmaría el cesaropapismo ministerial y parlamentario. Adoptando su papel de delegado del *summus episcopus* con una convicción muy rígida, Bismarck se opuso a la «Asociación protestante», fundada por profesores liberales y racionalistas, pero animó la creación de la *Alianza evangélica,* en la que todas las iglesias protestantes se unían en un frente común contra el catolicismo. La *Kulturkampf,* la gran ofensiva contra Roma, pareció poner el sello a la empresa bismarckiana, pero si bien encantó a las masas protestantes no por ello dejó de inquietar a los más lúcidos pastores luteranos, que se daban cuenta de que la laicización establecida por las «Leyes de mayo» era tan perjudicial para las iglesias protestantes como para el catolicismo. En los últimos años de la dominación bismarckiana aparecieron signos inequívocos que marcaron el origen de tendencias nuevas: proclamación, por parte de teólogos y parlamentarios, de la necesidad de mayor independencia en la iglesia luterana, artículos en los periódicos criticando la doctrina oficial de la devoción al Rey y al Estado considerada como primera obligación del cristiano. ¿Se iría a producir quizá una evolución?

No se produciría, desde luego, en tiempos de *Guillermo II* (1888-1918). El Emperador de las ambiciones sin límites no era hombre capaz de renunciar a ningún poder, fuera cual fuera. Se proclamaba protestante, creyente, pero jamás ha sido posible formarse una idea clara de su pensamiento religioso. El luteranismo, evidentemente, le parecía demasiado incorporado a la gran tradición alemana como para no proclamarse íntimamente vinculado a él. El pangermanismo, tan grato a sus sueños, no era en suma más que el término de una evolución normal que, tras haber apartado a los cristianos de la concepción de una iglesia universal y sustituirla por la iglesia nacional, los conducía a la noción de un universalismo germánico que más tarde, bajo Hitler, había de eliminar incluso todo elemento cristiano. Guillermo II se comportó, pues, dentro de la línea del cesaropapismo, como habían hecho sus antecesores. Se le oyó decir alguna vez que, trastornado por la incredulidad creciente de su pueblo, combatiría la incredulidad «a golpe de sillares», es decir, construyendo iglesias. Y se le vio, en 1903, intervenir en la constitución

de la «Comisión central de las iglesias evangélicas de Alemania», y también tomó partido contra los liberales Naumann y Troeltsch, que deseaban ver instaurada en la iglesia una constitución más democrática y menos clerical. Sus relaciones con el célebre Stoecker, predicador de la Corte, mostraron claramente su autoritarismo en materia religiosa. Tras haber aprobado vehementemente el joven movimiento del protestantismo social en un tiempo en que se alababa de ser más socialista que los socialistas, el voluble emperador cambió de repente de actitud cuando pensó que había peligro de alteración del orden. Y el pobre Stoecker fue entregado al desprecio público.[1] Hasta la guerra de 1914 nada cambió sustancialmente en la iglesia luterana alemana integrada en el Estado.

Esta sumisión de la Iglesia al Estado no era evidentemente favorable para una vida religiosa muy profunda ni muy activa. Las iglesias oficiales, con sus pastores convertidos en funcionarios, eran muy a menudo cuerpos sin alma, y su aparatosa fachada escondía mal su desmoronamiento interior. Los fieles se daban cuenta de ello, y era corriente leer ataques contra las iglesias «que trabajan para la salvación del trono y la seguridad de las cajas-fuertes» más que por las almas. La consecuencia fue una descristianización que aceleró aún el movimiento de las ideas. Porque la Alemania del siglo XIX fue el lugar donde brotaron y arraigaron las doctrinas más hostiles a la religión. De alemanes como Hegel, Marx, Feuerbach, Nietzsche salieron las corrientes más vivas del humanismo ateo. El subjetivismo puro y simple a que llevaban las tesis de Schleiermacher, que ejerció sobre el pensamiento religioso de Alemania una gran influencia, era simplemente una *schwebetheologie*, una teología vaga, incapaz de guardar duraderamente a las almas en la fidelidad a la fe. A esta religión sentimental, religión del corazón, la escuela crítica oponía el Jesús de la Historia: David Strauss, Harnak, Christian Baur, fueron muy lejos en la discusión y llegaron hasta la negación de grandes verdades dogmáticas. El protestantismo liberal, que encontró en Alemania terreno idóneo para su expansión, iba difuminando lo sobrenatural y tendía cada vez más claramente a un simple moralismo. Parecía que las fuerzas que impulsaban la descristianización habían de llevarse inevitablemente la victoria.

Los testimonios sobre esta descristianización son numerosos. Federico Guillermo IV, asomado a la ventana de su palacio de Sans-Souci, lloraba por la impiedad de su pueblo. Guillermo II se indignaba por los progresos de la irreligión. En 1818 el piadoso barón de Kottwitz hablaba del «creciente paganismo» de sus compatriotas. En 1827, Hengotenberg proclamaba que la masa no reaccionaba. En 1830 un pastor de Hamburgo denunciaba la «miseria de las almas paganas». Y el paganismo se extendía especialmente por las grandes ciudades. En Berlín, hacia 1880, el 50 por 100 de los matrimonios y el 80 por 100 de los entierros se celebraban civilmente. Para las elecciones a los Consistorios sólo un fiel de cada diez se molestaba en acudir. El protestantismo permanecía vivo sólo en la nobleza rural y en el campesinado, sobre todo en las regiones donde eran numerosos los católicos, porque había que sostenerse polémicamente frente a ellos. Pero sería un error creer que los luteranos sinceros no iban a reaccionar. A los que mantenían la crítica escrituraria radical se opusieron los «ortodoxos», cuyo portavoz fue Claus Harms. Iglesias «profesantes», intentaron instalarse al margen de las iglesias oficiales y territoriales. Rebrotó la corriente pietista, y la «misión interior», iniciada por Wichern, realizó un trabajo riguroso y serio. A partir de 1880, aproximadamente, los progresos de las sectas y de las formaciones religiosas disidentes manifestaron también esta reacción de las almas. Muchas de estas sectas y formaciones llegaban del extranjero:[1] metodistas, darbystas, o surgían del viejo fondo germánico, como los baptistas. Poco an-

1. Sobre el protestantismo social, véase cap. III.

1. Una sola, muy extraña, nació en Alemania, la de las *Comunidades del Templo*, fundada por

tes de la Primera Guerra Mundial se anunciaba claramente el deseo de una restauración teológica.[1]

La caída del Imperio provocó un descenso del luteranismo. La iglesia evangélica había estado demasiado ligada al régimen dinástico para que la ruina de éste no le supusiera un perjuicio. La competencia del calvinismo, al que pertenecía el mayor teólogo de su tiempo, Karl Barth, suizo instalado en Bonn; la competencia también del catolicismo, cuyos constantes progresos se podían venir comprobando desde hacía un siglo; la de las sectas, especialmente las más nuevas, las más activas, todo parecía citarse en contra, pero especialmente le resultaba dañino el deslizamiento de sus grupos selectos, que iban cayendo en la indiferencia o en el librepensamiento. Sin embargo, se hizo un poderoso esfuerzo para remediar la división. Había entonces veintiocho iglesias luteranas, de ellas nueve en Prusia, y una decena de otras confesiones: se creó en 1922 la *Federación Alemana de Iglesias,* donde quedó representado todo el protestantismo alemán, pero cada iglesia conservaba, no obstante, su completa autonomía. El advenimiento de la República de Weimar permitió, sin embargo, establecer en el conjunto del Reich reglas uniformes tanto para la vida de la Iglesia como en sus relaciones con el Estado. No se llegó a la separación, pero las iglesias se convirtieron en «corporaciones oficiales» reconocidas y protegidas por los poderes públicos, y los pastores siguieron asimilados a funcionarios. Y los fieles obligados a pagar el impuesto eclesiástico que cobraba el Fisco... ¿Eran las iglesias mucho más libres y estaban más unidas que en tiempos de Bismarck? Eran quizás un poco más fuertes para defender sus derechos, especialmente en materia de enseñanza, sobre todo cuando tenían frente a sí un gobierno que no pensaba en provocarles demasiadas molestias. Pero el pluralismo y la dependencia del Estado seguían siendo causa de debilidad grave y no les permitirían, llegado el momento, hacer frente a un adversario mucho más temible.

La toma del poder por Adolfo Hitler, en 1933, abrió para todas las iglesias protestantes alemanas una crisis dramática, la más grave sin duda que habían atravesado jamás. Al contrario del catolicismo, protegido en cierta medida por el concordato firmado en los primeros meses del régimen y por la autoridad mundial de Pío XI, estas iglesias se encontraron frente al dictador aisladas y desunidas. Al principio muchos buenos protestantes encontraron en el nacionalsocialismo una fisonomía grata. El «Cristianismo positivo» que decía querer establecer, fundado sobre la sangre y el suelo alemanes —*Blut und Boden!*—, sobre la comunidad de destino y la fraternidad social no parecían inaceptables. El patriotismo de que hacía ostentación el jefe de los camisas pardas, su ambición declarada de poner a Alemania *uber alles,* no podían disgustar a un pueblo que se había negado a aceptar su derrota de 1918. En cuanto al antisemitismo hitleriano no dejaba de encontrar eco grato en lo más recóndito de muchas conciencias. El amor a la disciplina y al *zusammenmarchieren* acabó de ligar las masas protestantes al régimen de la cruz gamada.

Los nacionalsocialistas sacaron partido inmediatamente de esta oportunidad favorable y decidieron fijar el estatuto del protestantismo en el marco del Estado nuevo. En julio de 1933 un Sínodo reunido en Wittenberg sentó las bases para una fusión de todas las iglesias en la *Deutsche Evangelische Kirche,* la iglesia alemana evangélica. Ludwid Müller fue elegido «obispo del Reich», y el Führer lo nombró su representante en la iglesia, encargado especialmente de «inspirar vida nueva al mundo muerto del viejo Cristianismo». La consigna fue: «Un Estado, un Pueblo, una Iglesia.» Y

Christophe Hoffmann, cuyo fin inmediato había sido ayudar a la reinstauración del pueblo judío en Palestina, pero cuyo biblicismo apasionado condujo a una verdadera herejía, que recuerda la de los ebonitas, al rechazar el *Nuevo Testamento* y el Dogma de la Trinidad, y reclamar la reconstitución de un Judaísmo cristiano en torno del templo de Jerusalén reconstruido.

1. Véase el tercer capítulo, consagrado todo él a la vida espiritual del protestantismo.

muy pronto empezó la intervención en las iglesias protestantes para obligarlas a ceñirse a la nueva disciplina. Se acabó con todo aquello que podía recordar a los judíos —por ejemplo, fue suprimida la «Sociedad de investigaciones bíblicas»— en tanto que el teórico del nacismo, Alfred Rosenberg, luterano él mismo, reprochaba a los luteranos el no ser fieles a las enseñanzas de Lutero. En las iglesias, el *Horst Wessel Lied* alternaba con la coral *Ein fest Burg ist unser Gott.*

Esta empresa de domesticación no se mostraba como una persecución abierta, como ocurrió con una tentativa análoga realizada contra los católicos, y ello fue la causa de que la mayor parte de los alemanes protestantes no vieran en el nacismo una amenaza para su fe. Algunos pastores, algunos intelectuales, se dieron cuenta rápidamente de que entre la doctrina nacionalsocialista y el Cristianismo había una incompatibilidad absoluta. A la cabeza de todos se puso Karl Barth [1] cuyo título de gloria ante la Historia será siempre, junto a su papel de renovador de la teología protestante, el haber sido el primero en el campo reformado que se irguió contra la herejía nacionalsocialista. Frente a los «cristianos alemanes» se constituyó el grupo de los «Pastores en la miseria» *(Pfarrernotbund):* siete mil pastores de un total de dieciocho mil se adhirieron al movimiento y, reunidos en Barmen el 31 de mayo de 1934, constituyeron la *Bekennende Kirche.* La «Confesión», que fue preparada por Karl Barth y votada por unanimidad, puede ser colocada al lado de la encíclica *Mit Brennender Sorge* de Pío XI como condena del nacionalsocialismo. La Confesión de Karl Barth declaraba especialmente «rechazar la falsa doctrina según la cual la Iglesia debería admitir, como fuente de revelación, al lado y por encima de la palabra de Dios, otras sedicentes verdades». El movimiento tomó tanta amplitud que Müller, «el obispo del Reich», dimitió. Empezaron las detenciones, y luego se multiplicaron los internamientos, las ejecuciones. Martín Niemoeller, antiguo comandante de submarino convertido en pastor del suburbio berlinés de Dalhem, que se había mostrado como uno de los jefes de la *Bekennende Kirche,* fue detenido en 1937 y encerrado en un campo de concentración de donde no salió hasta el fin de la Segunda Guerra Mundial. Durante siete años los mejores elementos del protestantismo alemán vivieron en una semiclandestinidad, resistiendo la violencia nazi, mal seguidos por las masas. Otros pastores destacaron también en esta lucha: Vogel, Niesel. Esta iglesia clandestina tuvo sus mártires, entre los cuales el más admirable fue sin duda *Dietrich Bonhoeffer* (1905-1945). Regresado voluntariamente de América a Alemania para dirigir el combate, pastor en los barrios populares y director de un seminario, escritor de gran calidad, fue en suma una personalidad deslumbrante a quien los mismos guardianes de la prisión donde lo habían internado llamaban para que acudiera a confortar a sus compañeros más angustiados. Murió, ahorcado, el 9 de abril de 1945, porque sin duda algunos miembros de su familia estaban mezclados, como el obispo Hans Lilje y el doctor Gerstenmeyer, en el complot de los generales contra Hitler.

Tras el hundimiento del régimen nacionalsocialista, la *Bekennende Kirche,* aureolada por la gloria de sus héroes y de sus mártires, intentó organizar sobre bases nuevas todo el protestantismo alemán, es decir, armonizar las iglesias luteranas, las reformadas, la iglesia unida de la reforma de 1817 y las sectas. Se constituyó una *iglesia evangélica de Alemania...* sobre el papel. Porque las tendencias pluralistas fueron más fuertes: las iglesias luteranas libres se mantuvieron alejadas de un organismo que les pareció demasiado administrativo. La mayor parte de las iglesias territoriales luteranas constituyeron una asociación entre sí. Las sectas rechazaron también toda unión. La iglesia evangélica de Alemania —E. K. D.— perduró sin embargo, y tiende en los últimos años a alcanzar un papel cada vez más importante. Mientras tanto el doctor Von Thadden-Trieglaff, volviendo a la fórmula del *Katholikentag,* creó la *Kirchentag,* donde cada año la mayor parte de las comunidades pro-

1. Sobre Karl Barth, véase el cap. III.

testantes reúnen enviados para el estudio de vastos problemas y para la oración en común.

Pero el protestantismo alemán ve cómo le van siendo planteados, desde 1945, otros y más graves problemas. La división de Alemania le atañe directamente, puesto que las que han quedado al otro lado del telón de acero son tierras tradicionalmente luteranas, especialmente Prusia. Sobre la situación de los protestantes de la Alemania oriental nos llegan las noticias más contradictorias. A veces se habla de persecuciones, otras veces llegan rumores de que está en estudio un concordato. Pero en la Alemania occidental se plantea otro problema: protestantes y católicos están casi en igualdad numérica. El protestantismo ha perdido pues la situación mayoritaria que ocupaba en el Estado alemán, y, luego de haber luchado juntos contra Hitler, tras haber realizado una acción común en la democracia cristiana, las dos confesiones veían, hacia 1958, cómo crecía entre ellas una tensión que no bastaba a explicar la presencia a la cabeza del Gobierno de un canciller y numerosos ministros católicos.

En el plano puramente religioso parece que el protestantismo alemán ha conocido, tras la Segunda Guerra Mundial, un movimiento de renovación cuyo estilo recuerda a grandes rasgos el del catolicismo francés: hay pastores obreros, hay un movimiento de renovación litúrgica, y se lleva a cabo un gran esfuerzo pastoral. La *World Christian Handbook* daba en 1962 como cifra total de protestantes alemanes «responsables» 10 576 885 (?) y 45 968 401 «simpatizantes». ¿Ha captado exactamente la realidad de la situación? Es difícil afirmarlo. Se comprueba en todo caso una actividad propiamente espiritual que se traduce en una reaparición del neo-luteranismo, en discusiones apasionadas entre teólogos de tendencias adversas, seguidores de Karl Barth contra discípulos de Bultmann especialmente. El importante papel representado por Alemania desde hace veinte años en el movimiento ecuménico no deja de ser revelador de una creciente vitalidad.

Dos microcosmos del protestantismo: Cantones helvéticos y Países Bajos

Los países en los que, con Alemania, instaló el protestantismo sus más sólidas bases desde los orígenes fueron Suiza y Holanda. En ambos países siguió siendo el protestantismo, durante la época contemporánea, una fuerza importante que los marcó reciamente con su huella, aunque en ellos encontró también, como en los otros países, los problemas planteados a todas las iglesias salidas de la Reforma: relaciones entre la Iglesia y el Estado, el «establecimiento» eclesiástico, el problema de las divergencias doctrinales, y esto de tal modo que ambos países aparecen como una especie de microcosmos donde se puede observar con bastante perfección el fenómeno protestante.

Suiza atravesó la crisis revolucionaria sin grandes conmociones. Durante un tiempo fue República «hermana» de la República francesa. Mientras duró el Imperio estuvo sometida a Napoleón, pero no sufrió, en el plano religioso, las consecuencias molestas de esta situación de hecho. En Ginebra, por ejemplo, el protestantismo no sufrió la menor dificultad: la revolución de 1792, imitada de la de París, intentó establecer la igualdad entre todos los ciudadanos, creyentes e incrédulos, pero una votación se opuso a ello, y quedó establecido, en el texto constitucional de 1796, que ningún «acto público de una religión diferente a la religión protestante o reformada sería permitido en la República». Unida Ginebra a Francia en 1798 con el nombre de departamento de Mont-Blanc, Ginebra se proclamó con orgullo la primera ciudad protestante de la *Grande Nation*, lo que permitió a su delegado eclesiástico Martin-Gourgas dirigirse al Emperador en nombre de los protestantes franceses. Pero el papel de los ginebrinos calvinistas en su nueva patria se limitó a esto, pues pronto se estableció entre ellos y los franceses una desconfianza recíproca.

Cuando se cerró el paréntesis revolucio-

nario e imperial, Suiza reanudó sin esfuerzo el curso de sus destinos. El protestantismo, tan heredero de Zwinglio como de Calvino, representaba las tres quintas partes de la población del país. Sus centros eran Zurich y Ginebra. Pero la división entre las confesiones se traducía en Suiza, en el plano político, en una especificación de los cantores, católicos oficialmente algunos y protestantes, también oficialmente, los otros. De ello se derivó una tensión en principio poco patente, pero que desde 1830, por razones más bien políticas que religiosas, fue manifestándose más abiertamente. Se inició una disputa sobre la instalación de un nuncio en Lucerna, sobre la concesión de una cátedra de teología a David Strauss, demasiado conocido por sus tesis sobre Cristo, sobre los incidentes revolucionarios de 1842 en Ginebra, sobre la fundación de la *Unión protestante,* abiertamente dirigida contra los católicos, y más tarde sobre la expulsión de Ginebra del cura Marilley y la llamada de los jesuitas a Lucerna. Finalmente, en 1845, los siete cantones católicos constituyeron una asociación de defensa, la *Sonderbund* —imitación de la *Siebenbund* radical— que la Dieta federal de 1847 declaró ilegal al mismo tiempo que decidía la expulsión de los jesuitas de todos los cantones. De ello resultó una guerra civil, la última guerra de religión que nos muestra la Historia, que acabó muy pronto con la derrota de las tropas católicas de Salis-Solio, aplastadas ante Lucerna por el coronel Dufour. La Constitución de 1848 proclamó la igualdad de cultos, pero de hecho los gobiernos de los cantones protestantes harían sentir a menudo a los católicos el peso de su autoridad, y, a pesar de los esfuerzos de algunos nobles espíritus como Alexandre Vinet, la desconfianza entre católicos y protestantes no había de cesar hasta nuestros días.

En su conjunto, el protestantismo suizo ha guardado de sus orígenes, más radicales que los del luteranismo, un aspecto más severo, la simplicidad y desnudez en las ceremonias litúrgicas y la austeridad de actitudes, junto con una rigidez moral, a veces un poco afectada, y la reserva altanera y fría que fue considerada durante mucho tiempo marca distintiva de los hugonotes. Pero, bajo estos rasgos comunes, aparecen múltiples diferencias, y la ley de la división actúa también intensamente.

Suiza es uno de los países que con más fuerza ha sentido el movimiento de «despertar» que afectó a todo el protestantismo europeo en el momento de la Restauración.[1] Sin referirnos especialmente a Madame de Krüdener, que ejerció sin embargó una influencia pietista nada desdeñable, los cantones, especialmente Ginebra y Vaud, vieron surgir numerosos animadores espirituales que dejaron honda huella en su época: Cellerier, Malan, Gaussen y sobre todo Alexandre Vinet. Las iglesias establecidas acogieron bastante mal en la mayoría de los casos la acción de estos apóstoles que les reprochaban su rutina, su sequedad, la falta de auténtica fe. La tensión entre los animadores espirituales y las autoridades oficiales llegó a ser tal que la ruptura resultó inevitable. Se constituyeron *iglesias libres* en Ginebra y luego en Lausana. La Suiza alemana siguió el movimiento, con la constitución de una «Unión por el Cristianismo libre». Pronto, por todas partes, las iglesias cantonales se encontraron frente a «iglesias libres», a las que no tardaron en añadirse otras fundadas por misiones extranjeras: pietistas alemanes, baptistas, metodistas, luego por los propagandistas de las sectas. El «pluralismo» se afirmaba pues en Suiza de manera pujante y no pudo ponerle remedio la fundación de una Federación de iglesias oficiales. Las iglesias libres y no-conformistas de todas clases eran admitidas en la comunidad protestante, pero a modo de parientes pobres que no participaban gran cosa en las liberalidades de toda clase que la tutela del Estado reservaba a las oficiales.

El problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado se planteó en Suiza como en Alemania o en Escandinavia. Esta unión parecía indispensable a los conservadores, pero las ideas democráticas tenían gran fuerza en

1. Véase capítulo III.

los cantones, y el sistema Iglesia-Estado fue siendo cada vez más criticado. En 1848 Turrettini, en Ginebra, lo declaraba «diametralmente contrario al espíritu del protestantismo moderno», y poco después el Colegio de Pastores, al que a menudo se llamaba «el papa protestante», perdía su poder absoluto en favor de un Consistorio formado por veinticinco laicos y sólo seis pastores. En 1873 se dio un nuevo paso adelante: se proclamó la libertad total de creencias en todas las iglesias protestantes, y el Consistorio renunciaba a intervenir en cuestiones de fe, quedando el derecho de nombrar profesores de la Facultad de Teología en manos del Consejo de Estado. En fin, a partir de 1905 un partido reclamó *la separación de la Iglesia y el Estado*, cosa que obtuvo en 1907, y entró en vigor dos años más tarde. El Estado seguiría reconociendo a las iglesias, ayudándolas, pero no intervendría en su vida, y los pastores serían elegidos por los fieles inscritos en los registros de cada iglesia. Lo que ocurrió en Ginebra no ejerció influencia sobre todos los demás cantones. Algunos, como Basilea-ciudad, mantuvieron con carácter oficial la religión reformada, pero aceptando pagar un sueldo tanto a los sacerdotes católicos como a los protestantes. Otros cantones, como Berna, reforzaron la autoridad del Estado sobre la Iglesia hasta el punto de que las autoridades laicas tomaban partido en las querellas teológicas provocadas por el nacimiento del barthismo. Otros se adhirieron a la Constitución de Zurich de 1869, que preveía la libertad, la no intervención del Estado en materia religiosa, pero sí su intervención financiera para pagar al clero. Se puede decir, pues, que los cantones suizos muestran todas las formas posibles de «desestablecimiento» de la Iglesia, e incluso se encuentra una «iglesia libre de la Côte aux Fées», de tendencia pietista, que vive en independencia absoluta, únicamente laica.

El pluralismo se manifiesta en el orden puramente religioso de manera igualmente sorprendente. Se pueden encontrar en el protestantismo suizo, desde hace siglo y medio, todas las opiniones teológicas, todas las actitudes espirituales y todas las apariencias formales. El campo es muy amplio, desde el pastor ginebrino Elisée Gasc, que, hacia 1800, escandalizaba a la Facultad de Montpellier negando la divinidad de Cristo, hasta el pastor Alexandre Vinet, tan emotivo en sus fervorosas meditaciones sobre la Pasión, o los fríos hugonotes de los templos berneses, o los oficios de los jóvenes pastores romanches de *Église et Liturgie*. El protestantismo liberal ha tenido numerosos mantenedores en los cantones, e incluso ha provocado el seccionamiento de ciertas iglesias libres en dos grupos, dos iglesias, una liberal y otra ortodoxa. La reacción teológica barthiana ha sido viva en la tierra natal del gran teólogo, pero Emil Brunner y Oscar Cullmann ejercen también influencias de signos diversos. Y hay que considerar también la acción del protestantismo social, que ha marcado fuertemente con su sentido filantrópico a este pueblo, uno de cuyos hijos se llamó Henri Dunant, y fue el fundador de la Cruz Roja. La falta de irradiación de las iglesias oficiales ha sido suplida por poderosos movimientos: en 1830, la Sociedad evangélica; en 1871, la Unión nacional evangélica; en 1898, la Asociación cristiana evangélica. Las sectas no dejan de progresar en el país, y es conocido el importante papel que ha representado Suiza en el Rearme moral, una de cuyas sedes está en Caux. La fe y la práctica han ido perdiendo terreno claramente en las ciudades, pero han seguido al modo tradicional en el campo, y el acercamiento inicado entre ciertos cantones, Vaud, por ejemplo, entre la iglesia del Estado y las iglesias libres se notará, sin duda, en una reactivación religiosa. En conjunto —y teniendo en cuenta el hecho de que cada pastor es absolutamente independiente en lo que enseña— el protestantismo suizo, bastante próximo al francés, parece orientado hacia un calvinismo razonable, que separa de las enseñanzas del Reformador las tesis extremadas, manteniendo, sin embargo, las bases dogmáticas[1] y manteniéndose al

1. Véase con relación a esto el *Calvino*, tan objetivo, del pastor Jean Rilliet (París, 1963).

mismo tiempo muy evangélico y ampliamente humano.[1]

* * *

Si de Suiza pasamos al otro pequeño bastión del protestantismo occidental, los Países Bajos, la situación no aparece menos compleja. La división no tiene, sin embargo, en los Países Bajos la característica geográfica y administrativa que le confiere en Suiza la división en cantones. Los católicos son numerosos —el 38 por 100 en 1958, igual porcentaje que en 1789, tras haberse recuperado de un leve descenso hacia 1870, época en que representaban el 36 por 100— y no están localizados tan estrictamente como en Suiza, sino repartidos por todo el país, y más numerosos en el interior que en la costa, en el sur que en el sudoeste, reforzados en la época que va de 1815 a 1830 por los belgas, católicos en su mayor parte. Las divisiones se marcan fuertemente en el interior del protestantismo. Holanda había sido, desde los inicios de la Reforma, uno de los puntos donde el luteranismo y el calvinismo se habían enfrentado, donde se habían mostrado poderosas y divergentes corrientes religiosas, primero el anabaptismo, luego el mennonismo, donde violentas controversias teológicas habían opuesto a gomaristas y arminianos, donde la fermentación de las ideas liberales, y muy pronto racionalistas, se había mostrado con mayor vitalidad. El terreno estaba, pues, bien preparado para que en el transcurso del siglo XIX se manifestara una grande y confusa agitación que arrastró a nuevas escisiones y ofreció a las nuevas iglesias y a las sectas un campo de acción ideal.

En el momento en que estalló la crisis revolucionaria francesa que debía provocar en los Países Bajos violentas conmociones, existía en teoría una sola iglesia oficialmente reconocida, «iglesia reformada de los Países Bajos», regida por la Constitución otorgada por el Sínodo de Dordrecht de 1618-1619. Esta iglesia, en principio sinodal y presbiteriana, estaba de hecho estrechamente ligada a las autoridades seculares, pero existía fuera de ella un número importante de comunidades de dimensiones muy variables que no reconocían su autoridad. Entre ellas estaban las «iglesias walonas», del sur, de lengua francesa, que practicaban un calvinismo francés considerado más puro que el de La Haya.

La intervención francesa en los Países Bajos, en 1795, y luego la instalación de una administración francesa, primero republicana, luego real, con Luis, hermano de Napoleón, tuvo consecuencias diversas para el protestantismo. La iglesia oficial se encontró liberada durante un tiempo de la tutela del Estado, hasta que, en 1815, el Rey restaurado, Guillermo I, volvió a tomar las riendas, aunque le devolvió todos sus antiguos privilegios. Las comunidades no oficiales aprovecharon la libertad para extenderse y desarrollarse. En cuanto a las iglesias walonas, que habían esperado que la presencia de un francés en el trono les supondría un trato de favor, sufrieron pronto una amarga decepción al ver que el Rey Luis se consideraba un perfecto neerlandés, hasta el punto de adoptar los sentimientos de desconfianza que las iglesias autóctonas mantenían frente a las walonas. El Sínodo autónomo de las iglesias walonas fue suprimido en 1810, y estas iglesias se encontraron de hecho encuadradas en la iglesia oficial. Al mismo tiempo, es decir, durante los veinte años que duró la crisis (1795-1815), se hizo sentir una agitación constante y propicia al desarrollo de las ideas más audaces, los

1. La cuestión católica ha vuelto a ponerse de actualidad en ciertos cantones, especialmente en Ginebra, y no tanto por razones políticas y administrativas, como ocurría en los tiempos de los altercados de Monseñor Mermillod con el gobierno cantonal, ni tampoco por el problema de la vuelta a Suiza de los jesuitas, que constituía aún tema de polémica en 1958, sino por la llegada de gran número de extranjeros católicos, que modifican el equilibrio entre las confesiones. En 1951 se contaban alrededor de 73 000 protestantes frente a 60 000 católicos, y el movimiento, detenido hasta 1956, parece haberse iniciado de nuevo. Un empleado de hotel, protestante convencido, profetizaba con horror, hablando con el autor de estas líneas, la próxima llegada de unos tiempos horribles en que los católicos, mayoritarios ya, ¡acabarían por expulsar a los reformados de la catedral donde predicó Calvino!

consistorios parecían clubs, y sociedades más o menos secretas, como la de «Christo sacrum», daban audiencia a los teólogos de tendencias más opuestas.

Tras la restauración, bajo el gobierno apacible de la dinastía de Orange, la iglesia reformada reanudó el curso normal de sus destinos. Siguió siendo una iglesia tradicional, en cuyos registros estaban inscritos más de la mitad de los creyentes, iglesia también a la que se mostraban expresamente fieles los soberanos. Su organización era ya realmente sinodal, pero de hecho los poderes públicos continuaban ejerciendo algo que resultaba ciertamente más que una normal supervisión, con los pastores asalariados por los poderes públicos. Esta situación se mantuvo hasta 1848, año en que se estableció la separación entre la Iglesia y el Estado por medio de una ley. Esta separación no tenía la menor semejanza con lo que por tal se entendió en la Francia de los años 1900, pues los pastores seguían pagados por el Estado y los cultos dependían de un organismo ministerial. Pero al menos la separación aseguraba la libertad de opiniones y de creencias. Verdad es que la iglesia oficial no había esperado la proclamación de esta ley para recordar que cada pastor era libre de predicar a su modo, y para admitir en su seno a «tolerantes» de todas las convicciones.

Esta situación de hecho era poco favorable a la verdadera fe, pero sí lo era para el supranaturalismo, el racionalismo, el moralismo que iban sustituyendo poco a poco al Cristianismo reformado auténtico. Los pastores de Zelanda lanzaron la primera contraofensiva en 1820, con la fundación de la «iglesia restaurada de Cristo». Luego el gran Movimiento de *Despertar* que entonces agitaba a todos los protestantismos europeos llegó a los Países Bajos, y adquirió allí una fuerza enorme. Este movimiento tomó dos formas: la de un «despertar ortodoxo», con el judío converso Da Costa, que fue también célebre poeta, y el pastor Molenaar. La otra tendencia, de carácter liberal, estuvo dirigida por profesores, entre ellos Hofstede de Groot, que fundaron la Escuela de Groninga, y que, muy nacionalistas, afirmaban derivar directamente de Erasmo y de la primera Reforma neerlandesa. Entre los partidarios de una y otra tendencia y los defensores de la iglesia oficial las relaciones fueron pronto bastante tensas. Hubo persecuciones, y algunos miembros de estos grupos recién nacidos provocaron escisiones. Las gentes de Groninga fueron objeto de un pleito dirigido contra ellos por los «siete señores de La Haya», notables ultraconservadores, para quienes el liberalismo religioso era la fuerza de zapa de la revolución; pero, rechazada la demanda por los tribunales, este proceso no tuvo más resultado que aumentar la autoridad de los teólogos de Groninga y divulgar su evangelismo sencillo, activo, social, dedicado especialmente al apostolado, que debía marcar profundamente desde entonces al protestantismo oficial neerlandés.

Estaba, sin embargo, próxima una cuarta ola de «despertar» y ésta tomó un carácter más firme de reacción dogmática, de neocalvinismo. Los calvinistas se alzaron contra los liberales, contra los racionalistas y laicizantes que, tras haber proclamado, en 1852, que el Estado se desinteresaría de allí en adelante de los asuntos eclesiásticos, suprimían la enseñanza religiosa en las escuelas y, no atreviéndose a cerrar las Facultades de Teología, prohibían la enseñanza de la dogmática. Ya en 1830 había surgido una tentativa, la de la «iglesia cristiana reformada», pero no había llegado a rebasar el número de 4 000 miembros. La verdadera restauración calvinista fue obra de *Abraham Kuyper* (1837-1920), espíritu amplio, de gran cultura, escritor y teólogo, político y periodista. Supo éste dar a un movimiento teológico el apoyo de un verdadero partido: un grupo de pequeños burgueses y artesanos, de sólida tradición calvinista, que se colocó bajo la dirección de algunos aristócratas e intelectuales tan hostiles al liberalismo religioso como al político. Dirigido por su vehemente jefe, el partido «contrarrevolucionario» adquirió cierta importancia. Su éxito más notable fue la fundación de la Universidad libre de Amsterdam, cuyo primer rector fue Kuyper, y donde toda la enseñanza era

neo-calvinista. A pesar de la oposición de la iglesia oficial, esta Universidad logró que el Estado reconociera los grados que confería. Pronto se llegó a la ruptura, y la *Gereformeerde Kerk* —que podríamos llamar iglesia re-reformada—, fundada en 1885, adquirió una total independencia. Poco después numerosas comunidades se unieron a ella para fundar, en 1892, las «iglesias reformadas de los Países Bajos». Fuera incluso de estas iglesias también fue muy importante la influencia de Kuyper, que quedó patente en todas las formas del protestantismo neerlandés, al menos hasta la Segunda Guerra Mundial, tras la cual las tendencias nuevas han realizado grandes esfuerzos de reagrupamiento.

Todo esto parece bastante complicado, y muy sintomático de la ley de la división que actúa siempre y en todas partes dentro del protestantismo. Pero hay que añadir aún la existencia en los Países Bajos de numerosas comunidades de importancia numérica más o menos variable, cuyas convicciones van del pietismo más sólido al liberalismo filosófico extremo, al racionalismo o al unitarismo, mezcladas además con comunidades anabaptistas, mennonitas, baptistas, que han sobrevivido, y con las que han creado los propagandistas del metodismo e incluso los cuáqueros, o con el Ejército de Salvación, muy poderoso, o con las que proceden de los antiguos jansenistas franceses y de los «Viejos Católicos»,[1] hostiles a la Infalibilidad Pontificia, sin olvidar las sectas más recientes, que tienen todas, ramificaciones en Holanda, como los adventistas y pentecostales, por ejemplo. El pluralismo religioso ha dado por otra parte excelentes resultados. Combinado con el liberalismo que es norma desde hace muchos años de los gobernantes de los Países Bajos, ha forjado al Estado en la práctica de un pluralismo que ofrece un ejemplo eminente de cordura y equidad, y de ello se han beneficiado tanto los católicos como los protestantes. En 1920 una ley escolar estableció que las subvenciones escolares se repartirían entre las escuelas de acuerdo con la voluntad de las familias. Nada más justo. Y más recientemente una ley ha asociado todas las grandes confesiones a la administración de la radio del Estado.

1. Sobre la iglesia de Utrecht y los «Viejos Católicos», véase Anejos.

No hay que deducir de ello que el protestantismo haya perdido fuerza en su antiguo bastión holandés. Aunque la práctica religiosa está en descenso, como en todas partes, y de manera evidente, se puede decir, sin embargo, que todos los grupos sociales reflejan, más o menos intensamente, la huella calvinista. La gravedad, la austeridad a veces un poco afectada —¡ah, la lúgubre paz de los domingos holandeses!—, la reserva, no son patrimonio exclusivo de los protestantes de la iglesia oficial ni de las «iglesias reformadas». Hasta los católicos, especialmente en el norte del país, han adoptado un estilo de vida próximo a los calvinistas; y los socialistas en sus reuniones políticas, cuando entonan sus himnos de militantes, parece que cantan salmos. Pero este protestantismo, de tan hosca apariencia y tan resuelto a la defensa de sus derechos, se muestra también, al menos en sus elementos más ilustrados, abierto al mundo y generoso.

En el seno de este protestantismo se ha forjado uno de los hombres a quienes el ecumenismo protestante reconoce como inspirador, el doctor Visser't Hooft,[1] en quien se encuentra, desde 1958, la mayor comprensión de los esfuerzos católicos hacia un ecumenismo verdaderamente total.

Inglaterra, los anglicanos y los "dissenters"

Al otro lado del Mar del Norte y del Channel, las Islas Británicas ofrecen también un claro ejemplo de país en el que la Reforma ha inscrito su huella de manera indeleble. Pero en las Islas la complejidad inherente a todo el movimiento surgido de la revolución

1. Véase nuestro cap. VI.

del siglo XVI se ha agravado por sus características específicas.

En el reino de Su Majestad, en el umbral de los tiempos contemporáneos, la situación religiosa venía determinada por tres hechos, y cada uno de ellos planteaba un problema particular. En primer lugar la iglesia era una iglesia «establecida», oficialmente iglesia del Estado, cuyo jefe supremo era el Rey, que gozaba incluso de derechos más extensos que los príncipes alemanes de antaño o los príncipes escandinavos. Pero el problema se planteaba en estos términos: ¿Duraría siempre este cesaropapismo?

Esta iglesia no reunía bajo su autoridad a la totalidad del rebaño cristiano. Los bautizados pertenecían, en un tercio al menos, a otras confesiones, que las autoridades de la iglesia establecida trataban con desdén e incluso con hostilidad, hasta el punto de que el *Acta del Test* los apartaba de todo empleo público. ¿Aceptarían los *dissenters* durante mucho tiempo esta situación?

La doctrina de la iglesia oficial, el anglicanismo, había sido fijada en los siglos XVI y XVII como un compromiso entre los innovadores protestantes y la tradición católica. ¿En qué medida era estable el equilibrio entre estos dos elementos? ¿No podía someterse a discusión? La historia de la Inglaterra cristiana, desde 1789 hasta nuestros días, muestra cómo uno tras otro se van planteando estos tres problemas.

Si decimos que la situación de la iglesia anglicana en el siglo XVIII era lamentable, y bastante peor que la del catolicismo francés, no caemos en ninguna exageración ni nos dejamos llevar por el placer de las comparaciones fáciles. Si bien el anglicanismo manteníase sólidamente asentado en el campo, salvo en Escocia y País de Gales donde era disidente, la verdad es que no ejercía sobre sus fieles más que una autoridad nominal que apenas interesaba a una fe viva. Era aún la época de los robustos *clergyman* expertos en la caza del zorro, en las buenas comidas, en la cerveza fuerte, cuya vida servía de tema a los novelistas satíricos. El alto clero estaba muy bien dotado: eran bastantes los obispos que disponían de 40 000 libras anuales, mientras la mayor parte de los 4 000 párrocos apenas llegaban a las 50. Esta iglesia, sólidamente arraigada y bien provista, vinculada poderosamente al orden establecido que tan provechoso le resultaba, adversaria apasionada de la reforma electoral reclamada por el proletariado urbano, esta iglesia que no mostraba la menor preocupacinó social, tan débil en su teología como despreocupada de la labor de apostolado, apenas tenía influencia sobre las masas, que iban siendo invadidas lentamente por una indiferencia más o menos teñida de racionalismo.

Pero la situación, a pesar de todo, no era desesperada en la vieja Inglaterra cristiana. En el seno de la iglesia establecida o en las viejas comunidades no-conformistas permanecía vivo un fondo sentido en común por todos: la veneración a la *Biblia*, la preocupación por la vida eterna y el premio celestial, la austeridad moral, el respeto escrupuloso del reposo dominical. Estas eran las notas dominantes que podrían reavivar la situación de la Inglaterra cristiana. Incluso podían observarse ya signos de renovación. Uno de ellos, el más patente, aquel del que *Wesley* (muerto en 1791) había dado testimonio al fundar el *metodismo*,[1] se inscribía en el pasivo de la iglesia oficial de la que pronto iban a alejarse los metodistas. Pero siguiendo precisamente el ejemplo de los discípulos de Wesley, en el seno mismo de la iglesia establecida, se había desarrollado un movimiento, el *evangelismo*,[2] nacido en la Universidad de Cambridge con Isaac Milner y Charles Simeon, ayudados por John Venn, vicario de Clapham, cuyo animador era entonces Zacharie Macaulay, el padre del célebre historiador, y cuyo moralismo rígido y filantropía [3] ejercían una influencia real sobre las clases dirigentes, mientras sus esfuerzos

1. Véase cap. I de esta obra.
2. Véase cap. I de esta obra.
3. Recordemos que fueron estos evangélicos quienes, dirigidos por William Wilberforce, obtuvieron en 1807 la votación de la ley que abolía la trata de negros.

para divulgar la *Biblia* y para constituir sociedades misioneras le conferían una irradiación considerable.

La Revolución francesa tuvo por resultado impulsar a los ingleses hacia una piedad que el historiador protestante Émile G. Léonard califica de «casi obsidional». Para luchar contra los impíos franceses era necesario el apoyo de las fuerzas sobrenaturales. Se multiplicaron las apologías del Cristianismo, se distribuyeron por millares biblias y salterios; en las grandes Universidades se puso a los estudiantes este tema de examen: «Probad por la experiencia que un Estado no puede vivir sin religión.» Desde luego, la *Sagrada Escritura* proporcionó a los ingleses prueba inatacable de que la Francia revolucionaria era la encarnación de Satán. Algunos emigrados, ganados por el clima de exaltación religiosa, se convirtieron al protestantismo, como por ejemplo el limosín *Étienne de Grellet* (1773-1855), que se hizo cuáquero y escribió notables relatos de sus cuatro largos viajes, o el bretón *Pierre de Pontavice* (1770-1810) que sintió la iluminación interior durante una reunión metodista y que, cuando le fue posible, volvió a Francia y se estableció como pastor calvinista sin cesar por ello de hacer propaganda del método de Wesley. Pasada la crisis, los ingleses se encontraron agotados, pero llenos de satisfacción por el deber cumplido, y, en lo espiritual, lo bastante preparados para vivir la era de fermentación religiosa que iba a ser para ellos el siglo XIX.

Los evangélicos, que habían trabajado tan intensamente durante los años negros, sacaron partido de la situación y su expansión conoció un gran impulso. La sociedad misionera de la iglesia, obras de evangelización de los judíos, obra para la mejora de la suerte de los pobres, «*Bible Society*», fundada en 1804 y reorganizada en 1816, fueron sus actividades fundamentales, pero desarrollaron también otras, especialmente la «Ayuda pastoral a las parroquias», muy importante en su tiempo. *William Wilberforce* (1759-1833) aportó a este movimiento la ayuda de su elocuencia incomparable que hizo que le llamaran «El ruiseñor de los Comunes», y los célebres juristas de la «Secta Clapham» sus dotes de organización. Hasta 1870 aproximadamente, en que el movimiento se sumió en el conservadurismo y el integrismo, los *Evangelicals* tuvieron una gran influencia dentro de la *Church of England* y ejercieron una influencia análoga en Escocia donde la iglesia oficial, presbiteriana como queda dicho,[1] atravesaba un período semejante de decaimiento, y donde los hermanos Haldane, y luego Thomas Chalmers, realizaron un esfuerzo igual al que habían llevado a cabo Macaulay y Wilberforce. Pero al mismo tiempo se produjo, fuera de las iglesias oficiales, un «despertar» [2] análogo a los que se podían observar en Suiza, Alemania, Francia y los Estados Unidos, presentando siempre un carácter más emocional y más popular. Su campo de acción privilegiado fue el País de Gales, donde ya en el siglo XVIII se habían producido diversos *revivals*. Su teórico fue *Charles G. Finney* (1792-1875). Tuvo también sus extremistas, cuya acción llevó no sólo a disidencias, sino incluso a la fundación de «nuevas iglesias» o sectas más o menos heterodoxas como la de Edward Irving, el profeta apocalíptico, fundador de la «iglesia católica apostólica»,[3] o *John Darby*[4] austero teórico de «la apostasía de la iglesia» cuyos grupos encuadraron muy pronto a gentes procedentes tanto de las comunidades no-conformistas como de la iglesia anglicana. Todo esto mostraba un estado de espíritu muy diferente al del siglo XVIII, un espíritu de auténtica renovación que recuerda el que vivía entonces el catolicismo francés, de Maistre a Lamennais.

Los problemas básicos permanecían sin embargo en pie en Inglaterra, y la vitalidad espiritual que testimoniaban los disidentes contribuía a hacer más imperioso el deseo de nueva relación entre ellos y la iglesia establecida. Una serie de incidentes mostraron bien a las claras de qué lado se inclinaba la opinión.

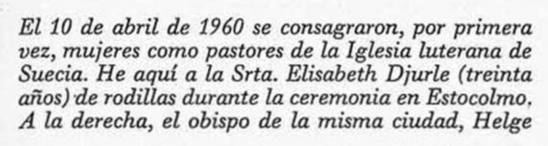
1. Véase el cap. I de esta obra.
2. Sobre el *Despertar*, véase el cap: III.
3. Sobre Irving, véase el cap. I.
4. Sobre Darby, véase el cap. I.

Mientras las comunidades de *dissenters* vivían en su mayor parte muy pobremente, el Parlamento votó por dos veces, en 1816 y en 1824, sumas enormes para la construcción de iglesias anglicanas, lo que provocó verdaderas tempestades en la opinión pública. Para indemnizar a los no-conformistas a los que el *Acta del Test* apartaba de los empleos públicos, hubo que votar subvenciones, generosidad de la que por cierto quedaron excluidos los católicos. La jerarquía anglicana se oponía a todas las medidas. La cólera de los obispos se desencadenó cuando los disidentes fundaron escuelas libres, luego cuando se fundó en Londres una Universidad laica y no *Church of England* como eran Oxford y Cambridge. En 1828 los metodistas fueron expulsados de la Comunión anglicana, pero el movimiento de liberación estaba ya en marcha y los disidentes protestantes recibían un apoyo vigoroso de aliados inesperados pero firmes, como los católicos, y especialmente los de Irlanda. Como sabemos, estos católicos irlandeses, dirigidos por Daniel O'Connell, realizaron por todos los medios legales una acción incesante para acabar con las leyes que los reducían a ser simples parias en su propio suelo. En 1829, Wellington, el vencedor de Waterloo, y su ministro del Interior Robert Peel, en tres etapas sucesivas, prepararon el voto de la ley de abolición del *Acta del Test*. Según la proposición de lord John Russell, una simple declaración sustituiría al juramento prestado hasta entonces sobre la *Biblia* anglicana por cualquiera que pretendiera un empleo público. A partir de 1833, disidentes, judíos y católicos pudieron ser diputados.

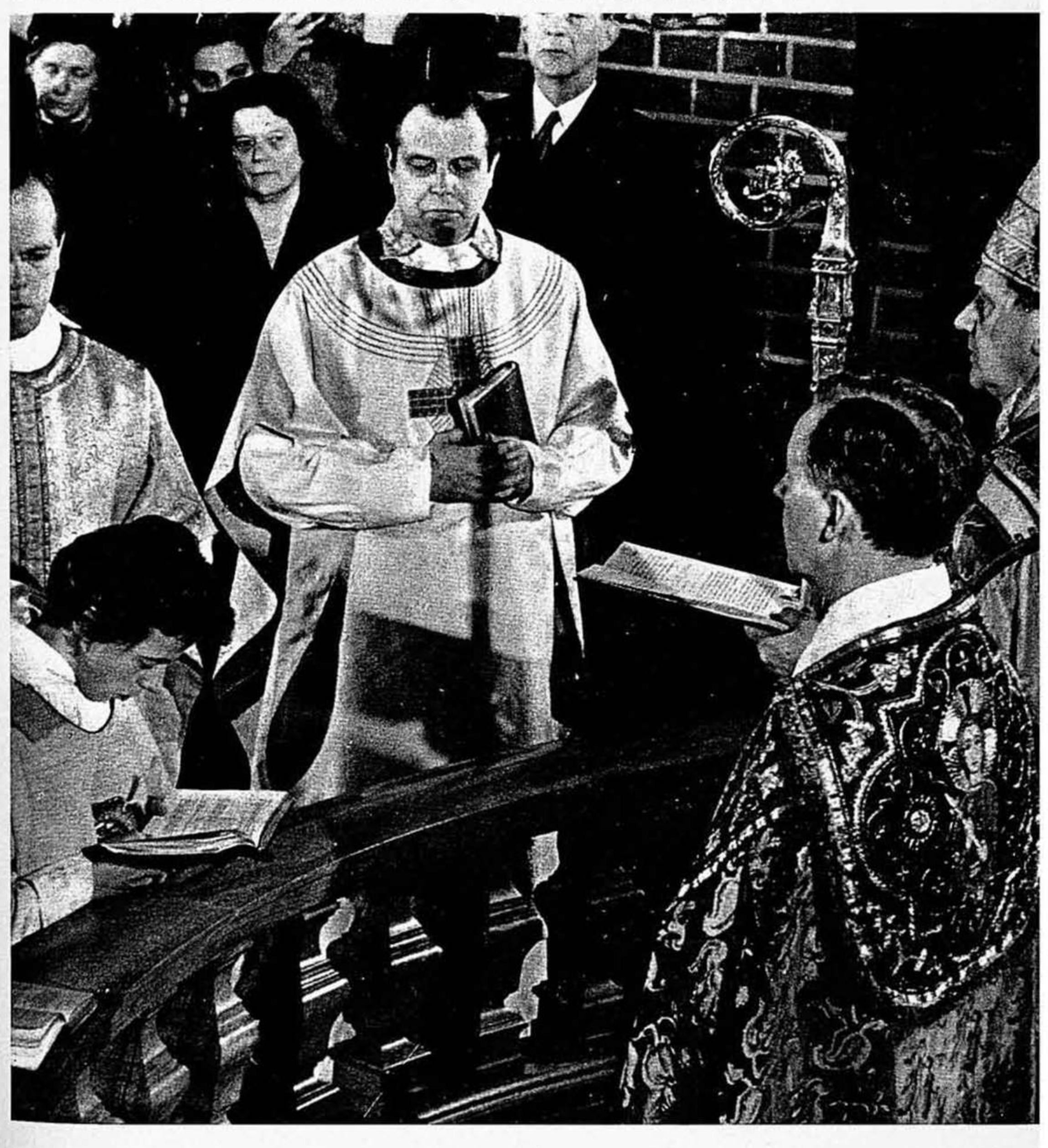
La situación no estaba sin embargo perfectamente clara. Los disidentes se habían dado cuenta de su fuerza y observaban con mirada más severa a la iglesia establecida, a sus riquezas, a su estéril conservadurismo. Estos disidentes procedían de los elementos más activos y más ricos de la nación, burgueses comerciantes e industriales, y su influencia no haría más que crecer desde entonces. Se desencadenó una violenta campaña contra el Establecimiento, una campaña tan violenta que el historiador anglicano Kilson Clark ha podido hablar de un «chorro de vapor ardiente surgiendo de una caldera». Artículos, libros, «libros negros», fueron apareciendo con denuncias sobre este «asombroso asunto económico adornado con el nombre de Cristiandad».[1] La inquietud se apoderó de la iglesia anglicana. Thomas Arnold, célebre educador (padre del gran ensayista Matthew Arnold), la expresaba en estos términos: «En su situación actual la iglesia no puede ser salvada por ningún poder humano». Poco después publicaba *Principios de una Reforma de la Iglesia*, donde proponía, partiendo de la convicción de que una iglesia nacional es una bendición para el justo, que «se constituyera una iglesia verdaderamente nacional, verdaderamente unida, verdaderamente cristiana, que admitiera a todos los que participan de una fe común, que confían en el mismo Salvador y creen en el mismo Dios». Pero esta idea, tan generosa como utópica, fue rechazada por los anglicanos y los no-conformistas con el mismo desinterés.

La cuestión del Establecimiento no quedaba pues resuelta. Se puede incluso decir que la abolición del *Acta del Test* la complicaba aún, puesto que los parlamentarios disidentes, católicos y judíos, podían intervenir en las causas que interesaban a la iglesia anglicana y sobre las que había de emitir dictamen la Cámara de los Comunes. Se desencadenaron crisis violentas. La primera se originó en Escocia, por obra de *Thomas Chalmers* (1780-1847), uno de los iniciadores y dirigentes de la renovación en su país, hombre de gran inteligencia y gran carácter, al servicio de los ideales morales y sociales más generosos, ministro de la iglesia establecida de Escocia, es decir, de la iglesia presbiteriana, que durante mucho tiempo se había proclamado partidario decidido del Establecimiento; pero cuando este creyente exigente se dio cuenta de que la iglesia oficial estaba corroída por el racionalismo, cuando juzgó que los métodos preconizados por ella para resolver la cuestión social eran inconciliables con los prin-

1. La frase es de Edward Miall, pastor congregacionalista, y fue escrita en 1841.



El 10 de abril de 1960 se consagraron, por primera vez, mujeres como pastores de la Iglesia luterana de Suecia. He aquí a la Srta. Elisabeth Djurle (treinta años) de rodillas durante la ceremonia en Estocolmo. A la derecha, el obispo de la misma ciudad, Helge Wengberg. Se dirimía así, con la victoria de los innovadores, la larga controversia que los había enfrentado a los tradicionalistas. Después, varias Iglesias protestantes episcopalianas han admitido mujeres en el ministerio pastoral.



cipios cristianos, rompió bruscamente con su iglesia y provocó la *disruption* en nombre de los «derechos de la corona de Nuestro Señor Jesucristo». Le siguieron cuatrocientos setenta y cuatro pastores, que fundaron en 1843 una *iglesia libre de Escocia* de la que hizo Chalmers la base para una «Alianza evangélica» que intentó agrupar a todas las iglesias protestantes «libres». Esta secesión produjo una conmoción enorme. El primer ministro Gladstone, que en 1838 defendía ardientemente el absolutismo anglicano en su libro *El Estado en sus relaciones con la Iglesia*, se proclamaba unos años más tarde partidario del Desestablecimiento, e iba a trabajar para que se realizara en Escocia y País de Gales.

El punto más espinoso de la disputa era Irlanda. En este país el régimen era absurdo y odioso. La iglesia anglicana suponía sólo un 12 por 100 de la población de la isla, pero sus veintidós arzobispos y obispos obtenían de los católicos más de 150 000 libras de renta. El Desestablecimiento puso fin en 1861 a esta situación absurda.

Sólo la vieja *Church of England* permanecía fiel al régimen del Establecimiento, pero, incluso para ella, la cuestión se había planteado ya. La iglesia oficial inició esfuerzos para disminuir la presión estatal y, a partir de 1852, logró que las *Convocations*, asambleas del clero previstas desde la época de los Treinta y Nueve Artículos, pero caídas en desuso, fueran convocadas de nuevo. Contra los nombramientos de párrocos doctrinalmente sospechosos protestaron igualmente repetidas veces los obispos, como protestaron también por la sustitución de la *Court of delegation*, tribunal canónico, por la sección judicial del Consejo Privado, cuerpo laico en el que delegaba el Rey sus poderes. Pero la firme voluntad del Estado de mantener su autoridad en materia religiosa se mostró también repetidamente: el asunto Gorham por ejemplo, en el que un candidato a una parroquia, al ver que le negaban el visado canónico porque negaba la regeneración por el bautismo, ganó su pleito ante el Consejo Privado; o el asunto Colenso, en el que el Consejo dio la razón a un obispo sudafricano excomulgado por su arzobispo.[1] Pero también el mismo Consejo se declaraba perfectamente competente para condenar a un ministro anglicano que se había arrodillado en la Consagración y había encendido dos cirios en el altar. Sólo hacia fines del siglo XIX se acentuó la tendencia a dejar que la iglesia decidiera en cuestiones de fe, y juzgara, al menos en primera instancia, los delitos cometidos en materia de culto.

Al mismo tiempo, el principio del estado confesional, aunque aún afirmado, fue cediendo en sus aplicaciones. Por ejemplo, se suprimió la contribución en beneficio de la iglesia anglicana a aquellos que no pertenecían a ella, se abrogaron las reglas tradicionales que reservaban a los anglicanos puestos en las Universidades, y así se fue marcando paulatinamente una evolución. Pero entre las dos guerras mundiales los debates violentos con relación al *Prayer Book* habían de mostrar todavía los graves inconvenientes del régimen del Establecimiento, mantenido aún en Inglaterra, y la fidelidad que a pesar de todo seguía mostrándole el pueblo.

A estos debates en torno del Desestablecimiento se añadieron los que se iniciaron sobre un terreno más propiamente religioso. Hacia mediados del siglo XIX se produjo una nueva fermentación espiritual que iba a prolongarse hasta fines de siglo, e incluso hasta los inicios del XX, interesando tanto al anglicanismo como a las iglesias no-conformistas, y también al catolicismo que fue quien salió más beneficiado. Como reacción contra los evidentes progresos del racionalismo científico, del que fue lugar de idóneo desarrollo la Inglaterra de Darwin; como reacción también contra la descristianización del proletariado, se tomaron iniciativas divergentes, pero que, a fin de cuentas, contribuyeron a dar más vitalidad a las iglesias. En el seno del anglicanismo oficial se emprendió una enorme tarea, especialmente por el obispo *Samuel Wilberforce* (1805-1873) para remodelar al episcopado y al clero en el sentido de una piedad mayor y un celo pastoral más activo. Se organizaron misiones parroquia-

1. Véase Colenso, en el capítulo III.

les, y, a imitación de los metodistas, grupos de evangelizadores recorrieron campos y ciudades. Despertó de su letargo la teología y se profundizó en el estudio de la Historia Sagrada y la Historia Antigua del Cristianismo, disciplinas en las que destacó Lightfool. El texto mismo de la *Biblia* fue revisado en quince años de trabajos, y reapareció en 1884. Se inició un poderoso renacimiento de la música y la arquitectura religiosa. Las misiones en tierras paganas lograron gran impulso, y se vio el inicio de una renovación monástica que volvió a las antiguas tradiciones, a sus reglas y a sus costumbres. También en esta época se inició un movimiento de interés por la cuestión social, análogo al que se observaba entonces en otros sectores del protestantismo, corriente ésta a la que se unieron hombres de las tendencias y credos más diversos.[1] Fue entonces también cuando un movimiento destinado a desbordar bien pronto el marco de todas las iglesias conoció una expansión asombrosamente rápida; este movimiento era la Asociación de Jóvenes Cristianos, Y.M.C.A.,[2] fundada por George Williams.

Esta fermentación provocó dos manifestaciones que, en conjunto, habían de marcar algunos aspectos del anglicanismo. Una de estas tendencias fue obra de *Frederick Denison Maurice* (1805-1872), personaje extraño, a quien algunos contemporáneos consideraban como «un espíritu vago y confuso que no creó ninguna obra digna de ser leída», mientras otros admiraban en él un pensamiento «tan amplio en tantos aspectos que es imposible resumirlo». Creyó Frederick Denison Maurice que en el anglicanismo, entre la alta iglesia tradicional, muy episcopaliana, muy establecida, y la «baja iglesia», muy protestante y popular, había lugar para otra, más intelectual, que permitiría a la iglesia adaptarse a la evolución de las ideas y asimilar las aportaciones del mundo moderno. Maurice hacía pensar en el Lamenais de *Paroles d'un croyant*, que anunciaba el modernismo. Sus tesis eran tan liberales que

1. Véase cap. III.
2. Sobre Y.M.C.A., véase cap. III.

confinaban en el latitudinarismo, y ésta fue la causa de que la Universidad de Londres, de la que era catedrático, lo destituyera. Pero la *Broad Church*, la iglesia amplia, conserva partidarios, y, más o menos teñidas de socialismo cristiano por su amigo Charles Kingsley, las ideas de Maurice han venido ejerciendo hasta nuestros días una considerable influencia, por ejemplo en la obra de la Asociación de Industriales Cristianos.[1]

Otra manifestación de este clima de búsqueda espiritual que conoció Inglaterra en el siglo XIX es el célebre *Movimiento de Oxford*, que, como se sabe, pertenece también a la Historia del catolicismo, al que se convirtieron muchos de sus iniciadores. Se inició el Movimiento en 1833 con un resonante sermón pronunciado por John Keble sobre «la apostasía nacional», y planteado como una especie de *Despertar* en el seno de la iglesia oficial. El movimiento fue presentado al público por los *Tracts for the times* y ejerció una influencia muy grande sobre el clero joven de Inglaterra. Un hombre genial, que era también un santo, *John Henry Newman* (1801-1890), le dio un tono tan nuevo y tan grande impulso que la iglesia establecida vivió momentos de conmoción. Para renovar la iglesia anglicana, los miembros del movimiento «tractariano» proponían un retorno a la tradición, colocándose más allá de la Reforma, en la proximidad de los Padres y de los antiguos espiritualistas, y reclamaban, partiendo de esta posición, una renovación próxima a los usos e incluso los dogmas del catolicismo. Mientras Newman y otros llevaban hasta su último extremo la lógica de su evolución y volvían al seno de la Iglesia católica romana, otros pensaron que había que permanecer en la «vía media» y continuar su obra en el anglicanismo. Tal fue la actitud de *Edward Bouverie Pusey* (1800-1882), canónigo de la *Christ Church*, eminente hebraísta, a cuyo alrededor se mantuvieron agrupados los que

1. Fue Maurice quien en 1846, es decir, bastante antes que Marx, habló de la Religión como «opio del pueblo». Sobre otros aspectos de esta interesante figura, véase capítulo III del presente libro.

más tarde fueron llamados ritualistas.[1] La vuelta a las fuentes, en que basaba su enseñanza, y la fidelidad a las antiguas tradiciones, ejercieron una influencia tan profunda sobre la alta iglesia, sobre su liturgia e incluso sobre ciertos elementos de su doctrina, que la tendencia es conocida con el nombre de *Anglocatolicismo*. La evolución provocó reacciones muy vivas en los medios de la baja iglesia, y se multiplicaron las denuncias desde el púlpito, las manifestaciones al grito de «*No Popery*», las cartas a los diarios. Contra algunos clérigos considerados demasiado ritualistas se incoaron procesos con el visto bueno de las autoridades, y se llegó incluso a la condenación de algunos por el Consejo secreto. A fines de siglo la emoción provocada en las filas del anglicanismo por la campaña dirigida por lord Halifax en favor de la «reunión en cuerpo» con Roma, mostraría aún la fuerza del sentimiento anglicano.[2]

La animación religiosa no fue menor entre los disidentes. Desde que habían logrado la libertad, en 1829, no habían dejado de hacer progresos. Multiplicaban sus escuelas, tanto las presbiterianas como las metodistas, y lograron incluso que el Estado las subvencionara. Obtenían cátedras en las Universidades, y el *Westminster college*, seminario de pastores presbiterianos, daba ejemplo de dignidad moral y de seria formación teológica. Todas las iglesias no conformistas rivalizaban entre sí y con la *Church of England* en la tarea de fundar misiones en Asia y Africa. A lo largo de toda la segunda mitad del siglo los no-conformistas contaron con predicadores de gran talento: el congregacionalista R. W. Dale, de Birminghan, apóstol del «sacerdocio de los laicos», que colocaba en su oratorio a San Gregorio Magno y a Santo Tomás de Aquino junto a Lutero, Calvino y Wiclef. *Charles Haddon Spurgeon* (1834-1892), hijo y nieto de pastores baptistas, cuyo magnetismo personal y elocuencia directa, pronta en las réplicas,[3] reunía multitudes de más de diez mil almas. James Martineau, descendiente de un hugonote francés, unitario místico, profesor a quien se ha comparado con Newman. La fundación del Ejército de Salvación, por William Booth,[1] procedente del metodismo, no deja de ser otro signo claro de esta animación espiritual que contrasta tan vivamente con el progreso, no menos cierto, de la indiferencia religiosa. Se encuentran aún pruebas de esta inquietud espiritualista a principios del siglo XX, en hechos como el nuevo *Despertar*, que dio origen en el País de Gales a los Movimientos de Pentecostés; en la creación por William Ward, bajo la influencia del pastor congregacionalista Blackham, de las «Fraternidades» *(Brotherhoods)*, que eran a la vez círculos de estudio religioso y organizaciones de socorro mutuo, o en la aparición en escena de Frank Buchman, luterano americano instalado en Oxford, cuyos famosos «Grupos» iban a originar el nacimiento al Rearme moral.[2]

En los días inmediatamente anteriores a la Primera Guerra Mundial la situación religiosa de Inglaterra se presentaba, en conjunto, bajo apariencias mucho más halagüeñas que cien años antes. Las estadísticas mostraban un descenso en la práctica dentro de los cuadros de la iglesia anglicana, y los moralistas juzgaban que, desde el reinado de Eduardo VII, se había producido un relajamiento de la vida moral, que alcanzaba incluso a la Corte, pero, en conjunto, subsistía el espíritu religioso, y éste, en general, impregnaba las formas de vida y las costumbres. La incredulidad agresiva a la manera continental era aún excepcional; la iglesia anglicana seguía contando con una abrumadora mayoría de fieles, a pesar de que esta mayoría disminuía progresivamente en beneficio de los no-conformistas y de las «nuevas iglesias» y sectas. Los disidentes, en conjunto, representaban aproximadamente el 45 por 100 de los bautizados.

1. Sobre Pusey y el ritualismo, véase el cap. III.
2. Véase cap. VI.
3. Se le debe esta graciosa frase: «Cristo dijo: Apacienta a mis corderos, apacienta a mis ovejas. Pero ciertos predicadores colocan el alimento espiritual a tal altura que no parece sino que hubiera dicho: Apacienta a mis jirafas.»

1. Véase el cap. I.
2. Véase el cap. I.

Por otra parte, los términos *no-conformista* o *disidente* habían ido quedando poco a poco en desuso y se hablaba sólo de «iglesias evangélicas libres». Bajo este título, desde 1892, presbiterianos, metodistas, baptistas y congregacionalistas habían constituido un «Consejo Nacional» que perduró hasta que, en 1940, se formó la *Free Church Federal Council*. Fuera de estos agrupamientos quedaban las jóvenes formaciones cuyo atractivo atraía progresivamente a los miembros de las antiguas iglesias, especialmente a los pentecostistas y los adventistas. Y, desde luego, también los católicos, que se habían visto reforzados numéricamente por la afluencia de emigrantes irlandeses desde que, en 1847, la enfermedad de la patata había provocado el hambre en la isla. El prestigio del catolicismo se había visto, además, aumentado por la conversión de algunos miembros del Movimiento de Oxford, y su catedral londinense, instalada en Westminster, próxima a las tumbas de los reyes, parecía un insolente desafío a la iglesia nacional.

De las dos cuestiones, católica y protestante, que se planteaban dentro del anglicanismo, fue la cuestión católica la que se planteó en principio. Tras la Primera Guerra Mundial la tendencia anglo-católica siguió ganando terreno. Subsistía el espíritu protestante del anglicanismo, pero los actos exteriores de culto iban siendo cada vez menos protestantes. El contacto de numerosos británicos movilizados con los católicos del continente contribuyó a acelerar el movimiento. Algunos teólogos fueron aún más lejos y volvieron a hablar de transubstanciación, y los celebrantes adoptaron el uso católico del «Sacramento reservado», por ejemplo, para llevar la Eucaristía a un enfermo. El *Prayer Book* de 1662, base del culto anglicano, condena expresamente la transubstanciación y prohíbe la reserva y transporte de la hostia. ¿Eran ilegales los nuevos usos?

En 1927 se preparó un proyecto de reforma del *Prayer Book* para incorporar algunas innovaciones de los anglo-católicos. Las *Convocations* aprobaron el nuevo texto por gran mayoría, y lo mismo hizo luego la Cámara de los Lores. Pero el obispo Barnes, de Manchester, inició una campaña furiosa, y el nuevo texto fue rechazado en los Comunes por 217 votos contra 205, escrutinio que probaba suficientemente hasta qué punto el sistema de establecimiento resultaba inadaptado desde que los no-anglicanos eran admitidos en el Parlamento. Entre los 217 que se opusieron había 65 noconformistas, y había además, judíos y agnósticos. Los diputados católicos se habían abstenido discretamente. El primado de Cantorbery, Randolph Davidson, revisó el texto y, en 1928, se volvió a presentar el proyecto. La Asamblea de la Iglesia, creada en 1919, y de la que formaban parte laicos y sacerdotes, lo aceptó por 396 votos contra 152. Pero en los Comunes fue rechazado de nuevo, esta vez por 226 votos. Los anglo-católicos, e incluso cuatro católicos, votaron en contra por no encontrarlo lo bastante romano. Se volvió, pues, al *Prayer Book* de 1662, es decir, a la condena de muchas opiniones y prácticas anglo-católicas, cosa que, desde luego, no impidió a los anglo-católicos perseverar en la misma dirección ni a los obispos recomendar a sus diocesanos el uso del *Prayer Book* revisado ¡y rechazado! La iglesia episcopal de Escocia —hermana de la *Church of England*— tomó una decisión más tajante: pasó por encima de la decisión del Parlamento y adoptó el texto renovado. La confusión era grande: nada desde entonces ha puesto fin a esta situación, aunque haya sido aceptado tácitamente un *modus vivendi* que permite a todas las tendencias expresarse mediante la palabra y el culto.

A pesar de estos aspectos catolizantes que van tomando cada vez más claramente las ceremonias de culto,[1] sería erróneo creer que la iglesia anglicana ha perdido lo esencial de su carácter «protestante» y especialmente que su oposición a Roma sea menos categórica. Hasta los tiempos más recientes nada ha variado sustancialmente. El fracaso de las conversaciones de Malinas,[2] en las que, desde 1921 hasta 1926, lord Halifax intentó restablecer una prueba suficiente. Se vio entonces entrar

1. Véase al principio de este libro la «cuarta imagen» que trazamos.
2. Véase el cap. VI.

en escena vigorosamente a todas las ligas, agrupaciones y asociaciones para defender «la herencia protestante» contra las tentativas de catolización. La *Protestant Alliance* se puso a la cabeza de la oposición (la «Protestant Alliance» había sido fundada en 1845 por el conde de Shaftesbury), elaborando tenebrosas historias sobre los jesuitas o sobre el oro del Vaticano con el fin de impresionar a la opinión.

Igualmente la iglesia de Inglaterra continúa siendo «establecida», como en el pasado, a pesar de los proyectos de desestablecimiento que resurgen de tiempo en tiempo —como el que lanzó, en 1917, el futuro arzobispo William Temple—, y que no han tenido el menor éxito, excepto en el País de Gales, donde, desde 1920, la Iglesia está totalmente separada del Estado. Se puede decir solamente que desde la creación de la *Church Assembly* la iglesia oficial tiene más en cuenta la opinión de los fieles laicos, y que, en cierto modo, sirve de contrapeso a la acción del Estado. Igualmente, tras la constitución de la Comunión anglicana, que agrupa, bajo presidencia del arzobispo de Cantorbery, a todas las iglesias del mundo que tienen por base de fe los Treinta y Nueve artículos y el *Prayer Book*, y tras la reunión regular, desde 1867, en el palacio de Lambeth de todos los obispos de esta Comunión, el anglicanismo ha tomado un carácter superior al de una simple confesión nacional. Sin embargo, conviene recordar que bajo esta aparentemente apacible unión se esconde —y a veces trasciende— el desacuerdo de principios, sostenido por la independencia del temperamento británico, por la preocupación por el «libre examen» heredada de la Reforma, y quizá por un especial atractivo de la controversia teológica. En 1937 la publicación, tras quince años de esfuerzos, del *Corpus*, mediante el cual el alto clero quería definir su doctrina, ha mostrado suficientemente que, en definitiva, cualquiera es totalmente libre de creer lo que le plazca...

Tras la Segunda Guerra Mundial no han aparecido en la iglesia de Inglaterra características distintas a las que presentaba en años anteriores. La iglesia establecida continúa siendo la más numerosa, aunque ciertos observadores pretenden que es sobrepasada por el conjunto de las «iglesias libres» y las sectas. El anglicanismo mantiene con las iglesias libres buenas relaciones, e incluso ha emprendido, de acuerdo con ellas, algunos trabajos de evangelización. En 1950 se reunieron en un congreso los representantes de todas las grandes iglesias y publicaron un informe común sobre *Las relaciones entre las iglesias de Inglaterra*. En 1952 se decidió en principio abrir discusiones con la iglesia presbiteriana de Escocia, en las que tomaría parte la iglesia episcopaliana (anglicana) de Escocia. Y la experiencia, tan interesante, de la iglesia de la India del Sur,[1] en la que se ha podido lograr una colaboración efectiva entre la iglesia anglicana y las iglesias libres, colaboración que muestra una de las posibles vías abiertas a la Inglaterra cristiana cara al porvenir.

Por lo demás se comprueban en ella los mismos síntomas que en muchas otras formaciones cristianas de nuestro tiempo, empezando por la Iglesia católica: atención mayor a los problemas del apostolado; esfuerzos por encontrar fórmulas de pastoral acordes con las exigencias de nuestro tiempo (hay algunas tentativas de misiones obreras en el anglicanismo e igualmente en las iglesias libres); tendencia a una renovación litúrgica, incluso en los antiguos disidentes, que son precisamente los menos adictos al «ritualismo»; desarrollo en el anglicanismo de la práctica sacramental, tendencia ésta tan neta, que se ha podido hablar de un «renacimiento de la santa comunión»; y, lo que es más sorprendente, vuelta a la costumbre de la confesión auricular, que se puede observar aproximadamente en el 60 por 100 de las iglesias. En 1957 el importante diario *New Chronicle* titulaba una serie de artículos en los que informaba de los resultados de una larga y minuciosa encuesta sobre la fe en las Islas Británicas, con esta frase: «¿Inglaterra, pagana? ¡Absurdo!» Incluso teniendo en cuenta el bien conocido respeto humano de la raza, no parece que la perentoria aserción sea inadecuada.

1. Véase el cap. VI.

Protestantes de Francia

De todas las comunidades protestantes situadas en países de mayoría católica, la de Francia es, sin duda, la más original, la más viva, la más interesante. El total de protestantes representa sólo el 2 por 100 de la nación, y, generalmente, el resto de los franceses la conocen muy mal, la juzgan superficialmente y algunos la consideran como un elemento más o menos extranjero. Sus mismos miembros experimentan la sensación de estar aparte, de vivir en una sociedad que, aunque se proclame incrédula, conserva muchos de sus usos católicos que resultan extraños a la tradición de su grupo. Se dan cuenta de que piensan de manera distinta al resto de sus compatriotas, pero, como en compensación, se sienten ligados espiritualmente a grupos extranjeros: suizos, alemanes o americanos. Esta diferencia se nota claramente tanto en las costumbres como en la vida social y en la política. Ello lleva a constituir lo que André Siegfried, maestro eminente en este género de análisis espirituales, llamaba *cum grano salis*, «una especie fisiológica». Pero es precisamente la plena conciencia de sí lo que ha hecho que la minoría protestante de Francia haya sobrevivido y se haya afirmado con una fuerza evidente.

Su historia —¿quién lo ignora?— ha sido durante largo tiempo la de un clan de perseguidos, y este hecho ha contribuido también a marcar poderosamente su psicología. Desde la revocación por Luis XIV del Edicto de Nantes, en 1685, y durante un siglo, todo francés hijo de la Reforma tuvo que considerarse como un fuera de la ley, a veces tolerado, otras acosado, siempre situado fuera del común sentir de sus compatriotas. Por dos veces se desencadenó contra ellos la violencia oficial: desde 1685 a 1715, bajo el Rey Sol, y luego, desde 1745 a 1760, en una segunda prueba menos conocida, provocada por una reacción de las autoridades católicas ante el desarrollo rápido del protestantismo. A partir de 1752 y de la prohibición de las *Assemblées du Désert*, prosiguió la agitación, que resultó aún más peligrosa para el Gobierno a causa de las dificultades de la Guerra de los Siete Años, y que sólo la cordura de algunos grandes pastores, como *Paul Rabaut* (1718-1794) y de algunos administradores reales, como el mariscal Mirepoix, impidió que se convirtiera en una revuelta general. Es este hecho de la persecución lo que explica la distribución geográfica del protestantismo francés tal como se observaba en vísperas de la Revolución, y tal como se prolongará hasta 1900, haciendo que cinco sextas partes de los reformados franceses residieran en la cuarta parte de Francia, en una franja que cruzaba el país desde los Pirineos a los Alpes, ciñéndose, sobre todo, al Macizo Central por su parte sur, y con dos avanzadas apuntando, respectivamente, hacia Alsacia y a las Charentes. También fue la persecución lo que determinó, en gran parte, la actitud política de los protestantes, su desconfianza hacia todos los regímenes autoritarios, su fidelidad a las ideas llamadas liberales, en las que se apoyó la Revolución francesa, su gusto por todas las formas de resistencia ante el poder, cosa que los diferencia claramente de sus correligionarios de Alemania, Escandinavia o Inglaterra, tan ligados al Estado. En lo que tiene de más noble, de más recio, el protestantismo francés es una religión de perseguidos, de mártires por su fe.

Cuando estalló la Revolución la persecución hacía ya treinta años que había cesado, y los protestantes ya no tenían razones formales para considerarse como *outlaws*. Los espíritus estaban inclinados hacia la tolerancia. Las mujeres hugonotes encerradas en la célebre torre de Constanza habían sido liberadas por el príncipe de Beauvau en 1763, y los protestantes forzados y galeotes lo habían sido igualmente en 1775. El culto se celebraba prácticamente con libertad. Turgot, y luego Malesherbes, mostraron la necesidad de regular completamente la cuestión protestante. Y, al fin, se firmó, en noviembre de 1787, un edicto, promulgado en 1788, firmado por Luis XVI, que daba a los no-católicos un estado civil legal, independiente de los registros del clero.

Los protestantes acogieron la Revolución con el mismo entusiasmo que el resto de los franceses. Esperaban de ella un estatuto defi-

nitivo y una promoción social. Un gran número de ellos militó en las formaciones revolucionarias, y un protestante, *Rabaut Saint-Etienne*, pudo escribir a su padre, Paul Rabaut: «el Presidente de la Asamblea Constituyente está a vuestros pies». La Declaración de los Derechos consagró el principio de la libertad de opinión, y la Constitución de 1791 reconoció a todo hombre el derecho de practicar el culto que prefiriera. Pero pronto variaron las cosas. Estallaron incidentes sangrientos en diversas provincias, unas veces porque los protestantes querían vengarse de sus antiguos perseguidores, otras porque los católicos reaccionaban contra la vuelta de los protestantes al culto público. En la primavera de 1790 una pequeña guerra de religión hizo estragos en el Montalbanés, la región de Burdeos, y los alrededores de Nimes. Luego el asunto de la Constitución Civil del Clero y la de los Bienes nacionales contribuyó a enardecer los espíritus. En Nimes los altercados causaron ciento treinta y cuatro muertos. A medida que la Revolución iba evolucionando hacia el rigor y la irreligión, los protestantes se fueron sintiendo a disgusto. La mayoría de ellos eran gentes de las provincias y muchos de ellos pensaban como girondinos y federales más que como montagnards. Las medidas laicas, como la instauración del calendario revolucionario y la confiscación de los bienes religiosos, les molestaron tanto como a los católicos. Hay que reconocer, sin embargo, que, en conjunto, no opusieron fuerte resistencia a la ofensiva anticristiana. Los templos se cerraron casi todos; los pastores fueron despedidos; en el Gard, 51 de 75 votaron la suspensión del culto. Los platos y copas litúrgicas fueron entregados a las autoridades. Incluso algunos pastores, como Rame, De Vauvert, se arrodillaron ante la diosa Razón, y otros, como Marron, compusieron odas en honor de los peores tiranos. El antiguo pastor Jean Bon Saint-André formó parte de la Montaña y votó la muerte del Rey. Y en el punto más avanzado de la violencia se situó el protestante Marat —a quien asesinó Carlota Corday, también de origen protestante—. Hubo, sin embargo, excepciones: algunos pastores emigraron, otros fueron presos por haber protestado contra las medidas irreligiosas, como el viejo Rabaut, muerto en cautividad, y como el famoso Oberlin, el apóstol del Ban de la Roche.[1] Incluso algunos tuvieron la generosidad de proteger a sacerdotes católicos antirrevolucionarios, o animarlos para que siguieran el culto clandestinamente. Una docena de pastores protestantes fueron decapitados, pero, en conjunto, a la llegada de Napoleón, lo recibió un protestantismo átono y desconcertado.

En sus conflictos con el Papado, Napoleón declaró varias veces que lamentaba que Francia, y el mundo entero, no fuesen protestantes. De hecho el Emperador se negó a seguir a sus consejeros hugonotes que le propusieron, siendo aún cónsul, que «enarbolara la bandera protestante». Napoleón no tenía el menor interés, según él mismo decía, en «volver a la furia de las guerras de Religión». Pero cuando intentó integrar a las iglesias en su sistema autoritario no dejó de lado a los protestantes. *Los Artículos Orgánicos*, publicados el 8 de abril de 1802, se aplicaron a las dos confesiones, a la reformada y a la luterana. Quedaban oficialmente reconocidas, pero puestas bajo tutela. Los pastores, pagados por el Estado, se convertían en funcionarios con rango en la vida cívica. Varios de ellos recibieron la Cruz de la Legión de Honor cuando fue creada la Orden. La Academia de Ginebra y la Facultad de Teología de Estrasburgo fueron puestas de nuevo en funcionamiento y lograron la validez oficial de sus enseñanzas, y se abrió la Facultad de Teología de Montaubán en el año 1809. Estas medidas eran en apariencia favorables a la causa protestante. En el régimen concordatario las iglesias encontraban la paz y la garantía cara al futuro, y, de hecho, templos y seminarios fueron abiertos. La única dificultad, en apariencia, era que la organización impuesta por el Imperio que exigía 6 000 fieles para formar una circunscripción y capacitarla para elegir un consistorio, iba, salvo en las cuatro grandes ciudades: Nimes, Burdeos, La Rochela y París, contra la concepción fun-

1. Véase el cap. III.

damental del protestantismo: la iglesia local como base de todo el sistema religioso. Además el Sínodo no había sido restablecido. Pero había aún algo más grave. Como muy bien ha visto el teólogo francés Louis Dallière,[1] la iglesia concordataria era diametralmente opuesta a la iglesia perseguida, a la que los mejores protestantes reconocían como su verdadera madre. ¿No se iría a producir una gran ruptura en las tradiciones de la Reforma francesa? ¿No acabaría por instaurarse acaso un protestantismo gubernamental, un protestantismo aburguesado, más o menos ganado por el liberalismo y el racionalismo? En efecto; el Imperio situó en puestos elevados de la alta administración y en los negocios a numerosos protestantes: Boissy d'Anglas, Rabaut-Dupuis, Arnal de Jaucourt. En todas las provincias, en el Ban de la Roche, en Nimes, en Montaubán, entre los campesinos de los Cévennes, en la Facultad de Montpellier, grupos de entusiastas pastores resistieron como mejor pudieron frente a la corriente que adivinaban llena de peligros.

El protestantismo salió muy hábilmente del período revolucionario e imperial. La Restauración, que, como se sabe, estuvo fuertemente marcada por una reacción católica intransigente, hubiera podido serle fatal. Pero, al contrario; le fue favorable. Luis XVIII no era ningún fanático y no olvidaba que debía su corona a Inglaterra y a Prusia. Reformados, como Jaucourt, Boissy d'Anglas, Chabaud-Latour, fueron asociados al régimen, y también el joven *Guizot* (1787-1874), hijo de un hugonote víctima del Terror, comenzó entonces su brillante carrera, ocupando el secretariado general del Ministerio del Interior. La Carta garantizó la libertad de conciencia y de culto, y se mantuvo el régimen de los Artículos Orgánicos. En el Midi, Aveyron, Herault, Gard, el Terror Blanco arrastró reacciones católicas que provocaron un centenar de víctimas y el incendio de una decena de templos, pero estas violencias fueron cortadas muy pronto. Guizot y el pastor Marron, que había vuelto al protestantismo tras sus palinodias, trabajaron para pacificar los espíritus. Incluso bajo Carlos X la situación se fue manteniendo, y ni la propaganda oficial ni los manejos de la Congregación comprometieron seriamente la causa de los protestantes. Tuvieron éstos que soportar algunas vejaciones con ocasión del paso de alguna procesión o de una misión solemne, pero esto no impedía que siete hugonotes se sentaran entre los Pares; ni a Guizot ni al ilustre sabio Cuvier ocupar lugares destacados en la Administración. El viejo Oberlin recibió del Rey la Cruz de la Orden de Lys y la Cruz de la Legión de Honor, y el pastor Samuel Vincent pudo rendir públicamente homenaje a la lealtad del soberano.

Esto no impidió que la gran mayoría de los protestantes franceses siguieran el movimiento general de la opinión francesa cuando la Revolución de 1830 derribó la monarquía legitimista. Verdad es que Luis Felipe tenía a su favor, en opinión de los protestantes, un hecho halagador para éstos: durante su exilio había mantenido frecuentes entrevistas con los luteranos, y tenía relación de parentesco con el calvinista Chabot-Jarnac. Muy pronto Guizot, Cuvier y Benjamín Constant se unieron al régimen orleanista. La satisfacción se vio acrecentada por los tres matrimonios protestantes de la familia real: el de la princesa Luisa con el luterano Leopoldo I de Sajonia-Coburgo-Saalfeld; el del duque de Orleáns, príncipe heredero, con Helena de Mecklemburgo-Schwerin, y el de la princesa María con el duque de Wurtenberg. La monarquía burguesa fue, pues, una era de prosperidad para los protestantes, y acabó de asentar firmemente el poder de su burguesía. Fue entonces cuando empezó a erguirse lo que más tarde había de llamarse la «alta sociedad protestante», formada por grandes funcionarios, universitarios e intelectuales destacados, abogados, banqueros, hombres de negocios: los Delessert, Vernes, Mallet, Hottinguer, Waddington, Schlumberger, Hartmann, Mirabaut, Neuflize, iniciaron entonces su fortuna. A la cabeza del gobierno estaba Guizot, protestante, o, para mayor pre-

1. *Le Protestantisme de nos jours et la doctrine.* Foi et vie, 15 noviembre 1930.

cisión, encarnación viviente del protestantismo.[1] Todo esto hubiera sido plenamente satisfactorio si hubiera podido ser restaurada la organización sinodal tradicional.

Así, aprovechando una situación de conjunto tan favorable, los protestantes franceses, entre 1815 y 1848, lograron amplio desarrollo. Fueron abiertos numerosos templos, especialmente en el período anterior a 1830, pero las disensiones internas entre las iglesias frenaron en seguida este movimiento de expansión. Se desarrollaron también las Facultades de Teología. La de Montaubán conoció años de intensa irradiación. Nacieron obras protestantes que, en su mayor parte, han llegado hasta nuestros días: la Sociedad Bíblica de Estrasburgo (1816), la Sociedad de París (1818), de Montaubán (1817), la Sociedad de Misiones Evangélicas (1822), el Comité para las Escuelas dominicales (1826), el Comité para el Desarrollo de la Institución (1829), la Sociedad de Libros Religiosos de Tolosa (1837), la Sociedad Central de Evangelización (1847). Fueron repartidos millares de ejemplares de la *Biblia*, y algunas ediciones destinadas especialmente al proselitismo entre los católicos. Los evangelizadores y propagandistas trabajaban activamente en provincias distribuyendo, además de la *Escritura*, tratados anticatólicos como los del pastor de Rouen, Napoleón Roussel, titulado *Rome et Cie.*, y aunque a veces la policía intervenía y detenía a algunos protestantes no era a causa de esta propaganda, sino por considerarlos a veces agentes legitimistas y, otras, agentes republicanos. En 1841, imitando las órdenes religiosas femeninas católicas, el pastor Vermeil fundaba las «diaconisas». Lamennais exageraba quizá cuando escribía en *L'Univers* (4 diciembre de 1847): «El protestantismo se ha pegado a los flancos del catolicismo para devorarlo», pero había realmente algo de ello...

No obstante, este protestantismo que parecía marchar viento en popa estaba sacudido por violentas tempestades internas. El aburguesamiento de la sociedad protestante inquietaba cada vez más a los hugonotes convencidos, tanto más cuanto que para muchos de estos acaudalados protestantes la fe se reducía a lo que Rabaut Saint-Etienne había llamado «un deísmo humanitario», en el que no había «límites a la perfectibilidad de la Razón». Se produjo entonces una reacción, idéntica en principio a estos movimientos de «despertar» que brotaban en aquella época un poco en todas partes.[1] La influencia extranjera ayudó al desarrollo de este movimiento. El movimiento del «despertar» ginebrino, por ejemplo, envió a algunos de sus hombres a trabajar a Francia, entre ellos a Félix Neff, que había nacido en Francia. También la influencia del metodismo, llevado a Francia por Pierre de Pontavice en 1809, y desarrollado, desde 1815, por el pastor inglés Charles Cook en el Midi, los Alpes y Charente. Este «despertar» francés provocó, como ocurrió en todas partes, la resistencia de las iglesias que dormitaban en su confortable rutina. Se produjeron rupturas, se crearon iglesias libres. El protestantismo francés, más aún que el de los otros países, en razón de la tendencia francesa a las ideas lógicas, a las situaciones nítidas, se dividió en varias tendencias, que sólo el régimen concordatario mantuvo asociadas hasta 1905.

Cuando la Revolución de 1848 hizo pasar por Francia su viento romántico de libertad y fraternidad, los protestantes creyeron que había llegado su hora: los pastores bendecían los árboles de la libertad; los clubs ofrecían sus tribunas a los oradores protestantes; Athanase Coquerel era elegido diputado. ¿No habría llegado el momento de poner en pie la organización tradicional, presbiteriana y sinodal? En París, en mayo de 1848, tuvo lugar una asamblea para discutirlo; luego otra, más amplia, en septiembre. Pero en seguida se tropezó con la concepción misma de la iglesia, lo que ha sido siempre en el protestantismo signo de contradicción: ¿quién la constituye?

1. En Argelia el gobierno real ayudó a la implantación de colonos protestantes franceses y alemanes, y a la construcción de templos, que en algunos casos sirvieron al mismo tiempo para calvinistas y luteranos.

1. Sobre el Despertar, véase el cap. III.

¿Los fieles que se adhieren formalmente a una confesión de fe o la masa de cuantos se declaran protestantes? La mayoría de la iglesia oficial optaba por la segunda posición, pero se opusieron los «profesantes», conducidos por Frédéric Monod —hermano de Adolphe y profesor de teología[1]— y por Agenor de Gasparin. Se produjo así una escisión de la que nacieron las «iglesias reformadas evangélicas», que se unieron a otras ya existentes. En 1873 habría ya cuarenta y seis. La confusión, ya grande, se vio aumentada por las divergencias doctrinales. Veremos cómo[2] el desarrollo del protestantismo llamado «liberal», que, de hecho, lleva a poner en tela de juicio las bases de la Revelación y de la fe, determina reacciones muy vivas en todas las iglesias reformadas del mundo, pero muy especialmente en las de Francia. Las discusiones entre «liberales» y «ortodoxos» se añadieron a las que ya existían entre partidarios y adversarios de las iglesias establecidas. La complicación llegó a un grado extremo, porque estas iglesias libres no eran forzosamente liberales. La de Adolphe Monod, por ejemplo, se afirmaba como ortodoxa, mientras la que había fundado Athanase Coquerel era liberal. En cuanto a la esperanza de volver a la antigua disciplina se desvaneció totalmente con el golpe de Estado de 1851.

A medida que se iba preparando la dictadura los protestantes se colocaban en la oposición del Príncipe-Presidente. El joven Auguste Nefftzer, redactor de *La Presse*, fue encarcelado, e igualmente lo fueron algunos vendedores ambulantes de biblias y propagandistas de la Reforma. El 2 de diciembre hubo motines en algunos cantones protestantes, y parece que el de Vernoux, Ardèche, fue el único de Francia que respondió «no» al plebiscito. Esta actitud no inclinó a Napoleón III a mostrarse moderado hacia los protestantes. Un decreto, de fecha 26 de marzo de 1852, fijó de modo autoritario el régimen de las iglesias protestantes. El decreto era obra de Charles Read, vicepresidente de la Sociedad Bíblica de París, uno de los fundadores de la Sociedad de Historia del Protestantismo Francés.[1] Se restablecía por este decreto la parroquia, suprimida de hecho por los Artículos Orgánicos, pero se instituía un Consejo Central compuesto de notables protestantes elegidos por el Gobierno. Quedaban, pues, eliminados los Sínodos electivos.

El Imperio mantuvo hasta el fin, con relación a los protestantes, una actitud ambigua. Mientras se ponían trabas a los esfuerzos de apostolado y los evangelizadores metodistas o baptistas eran con frecuencia encarcelados, algunos protestantes ocupaban altos cargos, como el ministro de Finanzas Achille Fould, judío convertido al protestantismo y hombre de tanto celo, que incluso intentó convertir al Emperador. El Estado contribuía a la construcción de templos con aportaciones económicas, por ejemplo, el de la calle Roquepine, en París, Auguste Nefftzer obtuvo permiso para fundar *Le Temps*, en 1861. Capellanes protestantes acompañaban a las tropas en los campos de batalla. Lo que ocurría realmente era que el protestantismo conservador estaba bien visto por las altas esferas, pero no lo estaba tanto el otro protestantismo.

A medida que el Imperio iba evolucionando se iba mostrando también más tolerante. En 1859 fueron autorizados los «cultos no reconocidos por el Estado», es decir, metodistas, baptistas y otros. A partir de 1860, si bien no cesaron los alfilerazos de algunos funcionarios excesivamente celosos de sus prerrogativas, la atmósfera se fue haciendo más favorable para los reformados. En los medios intelectuales la simpatía hacia los protestantes era creciente, especialmente entre los anticatólicos, que, a pesar de serlo, no querían rechazar toda fe cristiana. Un ejemplo de ello es Taine. El problema más grave se planteaba en el interior de las iglesias protestantes, donde la oposición entre liberales

1. Los Monod descienden de Jean, profesor de Teología (1765-1836); Frédéric (1794-1863) y Adolphe (1802-1856) son sus hijos. Hablaremos luego de un nieto de Frédéric, William, llamado Wilfred (1867-1943) (Wil-fred, a causa de Frédéric).

2. Véase cap. III.

1. Y también del *Intermédiaire des Chercheurs et des Curieux*, y del «Musée Carnavalet».

y ortodoxos seguía cada vez más áspera. Por aquel entonces se difundían por Francia los tratados hipercríticos de Strauss, y Renan publicaba su *Vida de Jesús*. Algunos intelectuales protestantes, como Jean Bon o Félix Pécaut, por ejemplo, se iban deslizando hacia una religión sin dogmas, es decir, hacia el librepensamiento. Los ortodoxos reaccionaron. En 1864 Athanase Coquerel fue eliminado de la lista de sufragantes del Oratorio, y a su alrededor se agruparon algunos centenares de fervorosos reformados. Ciento veintiún pastores miembros de la Conferencia de Nîmes se colocaron en secesión.

El antagonismo no se calmó durante la Tercera República. Al contrario; se encontró reforzado por las condiciones nuevas en las que el régimen recién instaurado colocó a los protestantes. La caída del Imperio no les afectó demasiado, y, en 1871, aureolados por un discreto prestigio de resistencia al tirano y por la gloria de soldados heroicos como el coronel Denfert-Rochereau, defensor de Belfort, se apresuraron a sacar partido de la situación. Thiers autorizó la reunión de una Asamblea que estudiaría el retorno a la organización tradicional. Se invitó a acudir a ella a todos los cristianos evangélicos de cualquier denominación, de cualquier credo, tanto liberales como ortodoxos. La apertura de este verdadero *Sínodo* tuvo lugar en París, en la primavera de 1872. ¡Era el primer Sínodo verdadero que se reunía desde 1659! Pero muy pronto se manifestó la oposición. Los ortodoxos, cuyo portavoz era entonces Guizot, querían que la Asamblea formulara una doctrina básica, sin la aceptación de la cual no se podría llamar protestante, y esto se hizo con la famosa Declaración de 1872. Los liberales respondieron que tal actitud era contraria al libre examen, y que les era imposible firmar un documento en el que no creían. En la segunda sesión —noviembre de 1873— las iglesias libres se constituyeron realmente en cisma, pero, a pesar de todo, no reclamaron a los poderes públicos que reconocieran su autonomía y se dieron una organización provisional. Pero por muy provisional que fuera, la escisión no estaba menos consumada.

Estas disensiones, aunque penosas para los creyentes, no perjudicaron el desarrollo del protestantismo. Pero las circunstancias ya no les eran tan favorables. La pérdida de Alsacia-Lorena había hecho descender su número de 846 000 a 580 000, y la única compensación había sido la llegada a París de elementos protestantes vigorosos, como Fallot, Siegfried, Boegner. Luego, cuando se instauró en Francia «El Orden Moral», bajo Mac Mahon, apoyado «por el mundo protestante de la banca, ebrio de gozo», según frase de Pressensé, se organizaron manifestaciones antihugonotes en diversas provincias. En el Gard fueron estas manifestaciones especialmente violentas, pero precisamente esta reacción acabó de inclinar a los reformados a la izquierda, y el mismo André Siegfried verá en este izquierdismo el carácter *sine qua non* del protestantismo francés. El protestantismo se constituyó así en una fuerza política de izquierda, aunque con diversos matices que iban del centro-izquierda al radicalismo, y más tarde al socialismo.

La Tercera República fue, pues, un período extremadamente favorable al protestantismo. Desde el primer momento los reformados ocuparon lugares importantes en la política del país. En la Asamblea de 1871 contaban con setenta diputados, es decir, el 10 por 100 del total (normalmente les corresponderían seis o siete). En el primer ministerio formado por Jules Grévy, cinco de los nueve ministros eran protestantes, y fue entonces cuando se iniciaron las dinastías de políticos protestantes aún hoy no extinguidas, y con ellas otras dinastías de altos funcionarios de la Administración estatal. Uno de sus campos preferidos fue la Instrucción pública, y dentro de él fueron los protestantes Ferdinand Buisson, Jules Steeg, Félix Pécaut, Charles Wagner y Madame de Kergomard quienes instauraron el régimen de la escuela laica tal como fue impuesto por la Tercera República, prefiriendo sacrificar a esta escuela laica las 1 535 escuelas que sus padres habían abierto a lo largo del siglo XIX. Los signos de preferencia de la Tercera República hacia los protestantes fueron numerosos, especialmente en 1877, con la instalación en París

de la Facultad de Teología de Estrasburgo, tras la incorporación de Alsacia a Alemania. El prestigio del protestantismo en los medios intelectuales crecía de año en año: Renan se deslizaba hacia él tras su matrimonio con la hija del pintor reformado Ary Scheffer; Taine confiaba al pastor Hollard la instrucción religiosa de sus hijos, y era enterrado por él; los Goncourt declaraban al protestantismo «religión socialmente deseable»; Quinet, Renouvin, Jules Fabre y Prévost-Paradol no ocultaban su simpatía hacia la Reforma, y, más tarde, lo hizo Alphonse Daudet, cuya obra *L'Évangeliste* no gustó, sin embargo, a los hugonotes; Guizot, y luego Droz, revistieron la casaca verde. Contra esta importancia otorgada al protestantismo se elevaron recriminaciones, como la del diputado Mahy, la del libelista Eugène Reynaud, autor de *Le Péril Protestant*. Pero, ¿no había aún algo más grave? ¿Estaba en la verdadera línea de los reformados esta politización, esta oficialización del protestantismo, que continuaba el aburguesamiento ya iniciado hacía tiempo?

Por otra parte, fuera de este protestantismo de Gobierno, de alta banca y de académicos, se iba afirmando otro protestantismo más en la línea de lo que había sido hasta entonces. En Nimes, Charles Babut fundó la «Misión Interior» siguiendo el modelo de las Misiones católicas. Eugène Réveillaud lanzó la «Misión Itinerante». El pastor inglés Mac All, trastornado por lo que había visto en París durante la *Commune*, abría «Salas de Evangelización» y la «Misión Popular Evangélica», fundadora de talleres, de dispensarios, de centos de instrucción. El Ejército de Salvación instalaba en Francia sus primeras cabezas de puente con Catherine Booth, hija de uno de sus fundadores.[1] El alsaciano *Tommy Fallot* (1844-1904) se entregaba a un apostolado de generosidad sin límites con la «Sociedad de Ayuda Fraterna y de Estudios Sociales» para la lucha contra las plagas sociales, como la prostitución, por ejemplo. E inspirándose en él, Charles Gide, tío del célebre escritor, a la cabeza de la Escuela de Nimes, lanzaba el *Cristianismo social*, hermano del Catolicismo social.[1] «La Asociación protestante para el estudio de los problemas sociales» agrupó a todas estas gentes de buena voluntad. La prensa protestante alcanzó entonces una importancia inesperada: setenta y cinco publicaciones, algunas de ellas de importancia considerable, como *El Cristianismo en el siglo XX*, que aún perdura. Se multiplicaron las Misiones protestantes francesas fuera de Europa, y las «nuevas iglesias» y las sectas empezaron a tener en la vida religiosa francesa una fuerza nada desdeñable: los baptistas, con Ruben Saillens; los mennonitas, que se reorganizaron en el país de Montbéliard; los darbystas, que trabajaron en el Midi protestante, despertando allí una piedad austera; los Adventistas del Séptimo Día, que se instalaron en París en 1900. La poderosa fermentación que se ha observado en la Iglesia católica durante el último cuarto del siglo XIX bajo el pontificado de León XIII, ha tenido su paralelo exacto entre los protestantes.

Con el siglo XX se abrió una nueva era en la vida religiosa de Francia. La separación de las iglesias y el Estado, votada el 9 de diciembre de 1905, tenía igual significación para los protestantes y para los católicos. En conjunto fue aceptada sin dificultad. Algunos protestantes habían entrado en la Liga de la Enseñanza Libre, al lado de los católicos, para luchar contra la implantación del laicismo en la enseñanza. Pero esto eran sólo excepciones. La separación estaba en la línea del pensamiento calvinista. En el Sínodo, desde 1872, varios oradores habían expresado los deseos de su comunidad en este sentido. El régimen de Asociaciones de Culto, que confiaba la administración de los bienes eclesiásticos a comisiones laicas, fue admitido fácilmente. Los fieles se acostumbraron a pagar a sus pastores. Un protestante, Louis Méjan, secretario de Aristide Briand, pasa por haber sido el instigador de las medidas de apaciguamiento tomadas por este último.

1. Sobre el Ejército de Salvación, véase el capítulo III.

1. Sobre el protestantismo social, véase el capítulo III.

Nada cambió en la situación de los protestantes en Francia ni en el favor que les manifestaba la República. En la Cámara, y a veces en el Gobierno, siempre orientados hacia la izquierda, ocuparon un lugar aún más considerable que el que les hubiera concedido una exacta proporción numérica. Siguieron influyendo poderosamente en el ministerio de Instrucción Pública y en los de Finanzas y Asuntos Exteriores. La Banca protestante conoció un gran desarrollo, y *Le Temps*, que, sin ser formalmente el portavoz del protestantismo, mantenía lazos estrechos con la alta sociedad protestante, se convirtió en el diario más importante de Francia, al menos en cuanto a autoridad. Quedaba lejos la época en que los hijos de la Reforma podían considerarse como aparte de la nación. Por otra parte, y por dos veces, probaron cumplidamente que sabían asumir todas las responsabilidades nacionales: durante la Primera Guerra Mundial cayeron veinticinco pastores, y hubo hugonotes entre los muertos, algunos descendientes de emigrados expulsados por Luis XIV, que habían seguido fieles a su patria, y a quienes el Padre Dedieu rindió un emocionado homenaje.[1] Durante la Segunda Guerra Mundial numerosos protestantes participaron en la Resistencia, y entre sus muertos se yergue una figura luminosa, la del joven pastor Yann Roullet, detenido con su abuelo, Leonce Vieljeux, alcalde de La Rochela, y ejecutado en los días de la derrota alemana en el siniestro campo «Noche y brumas», de Struthof.

Esta presencia protestante en la Francia del siglo XX no se manifestó sólo mediante la participación en el gobierno del país, en la administración o en los Consejos de las empresas. Desarrollaron también los protestantes una intensa actividad intelectual. La edición y la prensa protestantes conocieron en el período de entreguerras una prosperidad que, al menos por lo que se refiere a la actividad editorial, no ha vuelto a reproducirse tras 1945. Nacieron nuevos diarios, como *Réforme*, que sigue en nuestros días su carrera independiente. La utilización de la radio, desde 1939, y luego, de la televisión, desde 1945, ha permitido a esta «presencia protestante» —tal es el título de una de sus emisiones— afirmarse vigorosamente en todos los ambientes. Las grandes iglesias sufren, sin embargo, en este terreno la fuerte competencia de las «jóvenes iglesias» y de las sectas.

El impulso espiritual del protestantismo en el último cuarto del siglo XIX se ha acentuado en el XX. Sin duda, como ocurre también en la Iglesia católica, las iglesias reformadas han sufrido también la intensa desviación que parece apartar al hombre de las verdades reveladas. La práctica ha descendido considerablemente. El joven pastor Roullet, al «tomar contacto»[1] con una parroquia, se inquietaba al ver los templos tan vacíos. Pero, al igual que en el catolicismo, no faltan síntomas que inclinan a la esperanza. Uno de los más claros fue la fundación, en 1910, por François Puaux y Edmond Hugues, a algunos kilómetros de Anduze, en Mas Subeyran, del *Musée du Désert*, donde se han recogido los recuerdos del pasado *camisard* y donde se reúnen cada año, el primer domingo de septiembre, quince mil peregrinos. Las obras de apostolado protestante se fueron reagrupando, especialmente después de la Segunda Guerra Mundial. Una de ellas, *La Cause*, fundada en 1920, ocupó rápidamente un lugar de primer plano; pero la vieja Sociedad Central de Evangelización, que data de 1833, conserva también toda su actividad. En 1946 se constituyó la Alianza Bíblica Francesa, que centraliza todos los esfuerzos para la difusión de la *Biblia*, en colaboración con la Sociedad Bíblica Británica. La *Mission Interieure* ha continuado su labor, y con ella otras formaciones que han venido a colaborar en su actividad, especialmente las Misiones Obreras, que, hacia 1945, cuando la tentativa de los sacerdotes obreros, adoptaron una fórmula de pastores-obreros aún operante y viva. La fermentación espiritual protestante puede ser comparada con la que muestra el catolicis-

1. *Instabilité du Protestantisme*, pág. 183.

1. Cuaderno de *Présences* citado en las notas bibliográficas.

mo desde hace treinta años. Una de sus manifestaciones más notables es la aparición en el seno del mundo reformado de la vocación religiosa. La Comunidad de *Taizé*, fundada muy modestamente en 1940 por el joven pastor ginebrino Roger Schutz, se ha convertido, tras veinticinco años de existencia, en un lugar de intensa actividad espiritual, lugar conocido mundialmente, hacia el que afluyen, para hacer allí profesión monástica, jóvenes salidos de todos los protestantismos, y para confrontar sus esperanzas creyentes de todas las obediencias y hombres de buena voluntad.[1] Y entre los signos de esta fermentación religiosa sería injusto dejar de mencionar los progresos extraordinarios de las «jóvenes iglesias» y de las sectas, a las que, desde 1919, se unieron los adventistas y pentecostales para realizar un apostolado cuyos métodos pueden a veces parecer sorprendentes, pero a los que no se les pueden negar ni sinceridad ni celo.

En esta Historia del protestantismo francés durante el siglo XX, el hecho más destacado, el que le ha dado su carácter más interesante, es el esfuerzo realizado para operar en su seno una conjunción, es decir, para poner fin al proceso de disolución. Sin embargo, el período no parece haberse iniciado demasiado bien. La separación de la Iglesia y el Estado, al suprimir el régimen concordatario, quebró el lazo que, bien o mal, mantenía asociados a liberales y ortodoxos. La iglesia reformada se encontró escindida en dos Uniones, la de las «iglesias reformadas evangélicas», ortodoxa, y la de las «iglesias reformadas», liberales. ¡Y quedaban aún fuera de estas Uniones la Unión de las iglesias libres y la Unión de las iglesias metodistas, sin contar también a la de las iglesias luteranas! Sin embargo muy rápidamente, se inició un movimiento para poner fin a esta fragmentación tan evidentemente perjudicial. Se vio disminuir el número de iglesias libres, que de cuarenta y nueve en 1873 pasaron a treinta y cinco en 1935. La tendencia ecuménica que se manifestó en el protestantismo mundial de manera muy poderosa a partir de 1927,[1] tuvo sus reflejos en los reformados franceses. En 1933 se iniciaron trabajos para organizar una «disciplina» común. Estos esfuerzos condujeron, en 1938, al nacimiento de la «iglesia reformada de Francia», donde se encuentran iglesias y parroquias de tendencias diversas, incluidos los metodistas. Se dijo que nadie debía considerarse obligado «a adherirse a la letra de las fórmulas»; lo que no impidió que una pequeña minoría rechazara la unión, y que se constituyeran iglesias evangélicas independientes, ni que diecinueve antiguas «iglesias libres» recobraran su antiguo nombre, o cinco iglesias metodistas hicieran bando aparte mientras la iglesia reformada de Alsacia y Lorena, concordataria, permanecía también fuera del movimiento. Se puede decir, sin embargo, que, fuera de las dos provincias del Este, la iglesia reformada de Francia agrupa al menos el 90 por 100 de los protestantes calvinistas o metodistas.

Paralelamente a este esfuerzo de conjunción se ha proseguido otro que tiene como meta la unión de todos los protestantes para la defensa común de sus derechos. Comenzó en 1903, es decir, antes de la Separación, por obra del pastor Wilfred Monod. En 1905 ya estaban puestas las bases de una amplia agrupación. En Nimes tuvo lugar la primera Asamblea plenaria de la *Federación Protestante de Francia*, presidida sucesivamente por el laico Edmond Gruner y por los pastores Elie Morel y Marc Boegner (de 1929 a 1961). La Federación agrupa a todo lo que, prácticamente, tiene importancia dentro del protestantismo francés, aunque permanecen fuera de ella algunos pequeños grupos y sectas que no llegan a los 50 000 fieles. Las dos masas principales están formadas por reformados y luteranos.

Porque éstos, de los que se habla menos que de los reformados, no han dejado de representar un importante papel en la Historia del protestantismo francés. En 1789 se hallaban sobre todo en Alsacia, Lorena y pequeñas comunidades en París y otras ciudades de pro-

1. Sobre Taizé, véanse los caps. III y VI.

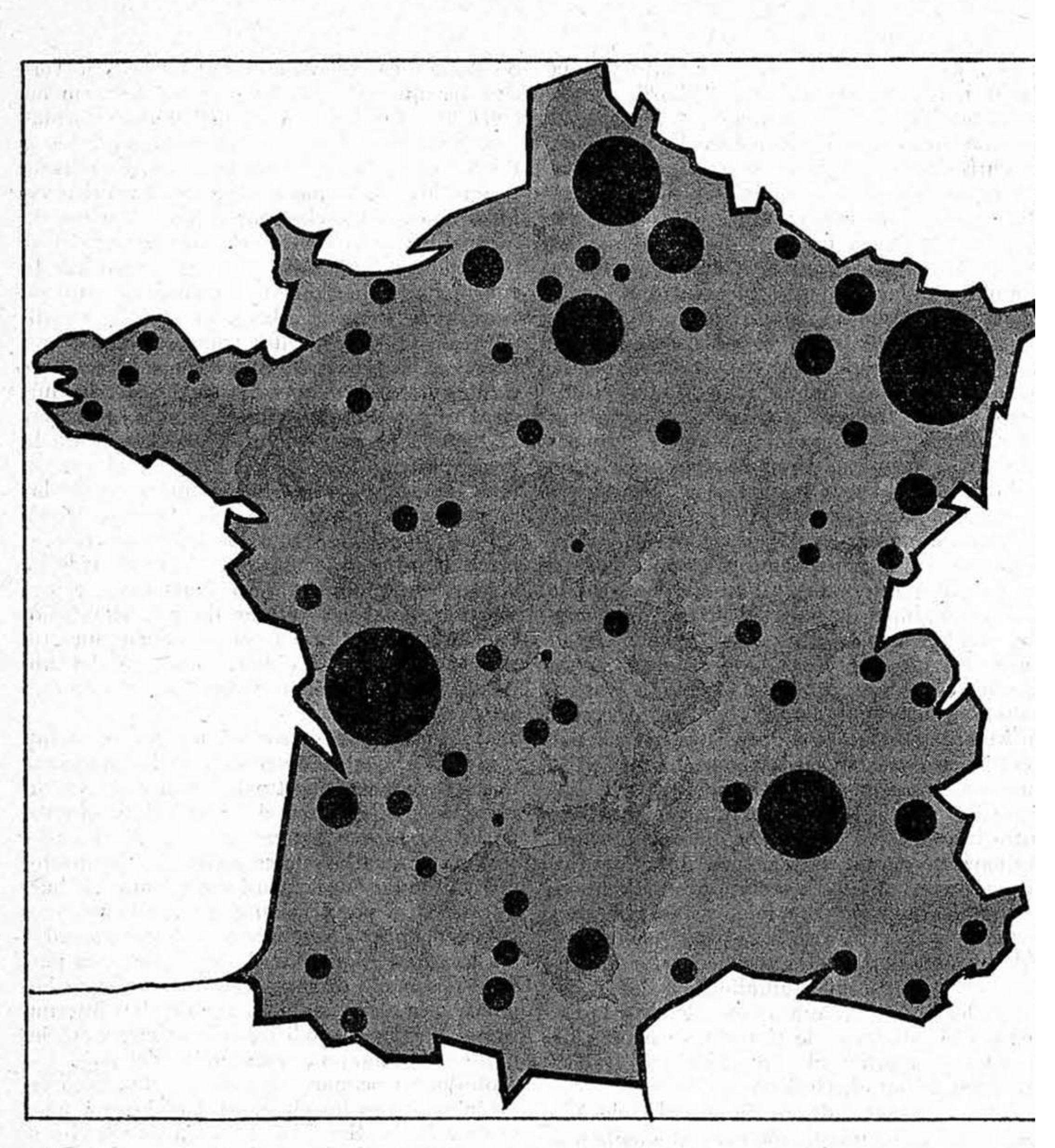
1. Sobre el ecumenismo protestante, véase nuestro último capítulo.

vincia. En 1802 su número aumentó por la unión del territorio de Montbéliard, donde había también muchos mennonitas. Durante el Imperio obtuvieron de Napoleón la fundación en París de una iglesia consistorial, a la que le fue concedida la célebre iglesia de Billiettes con su bellísimo campanario. A lo largo del siglo XIX y hasta nuestros días han seguido manifestando una gran vitalidad, influidos a menudo por las corrientes pietistas que, desde Spener en el siglo XVII, han venido animando los grupos protestantes de Alsacia. Bruscamente interrumpida en su vida normal por la anexión alemana, vio descender a 75 000 el número de sus fieles franceses, pero la iglesia luterana manifestó un vigor notable y logró sobrevivir, creó nuevas obras de apostolado y de caridad, y en su seno se revelaron fuertes personalidades. Tras la Primera Guerra Mundial se encontró partida en dos, al conservar Alsacia y Lorena su régimen concordatario mientras los restantes luteranos franceses vivían desde 1905 en régimen de separación. Así, pues, hay hoy dos iglesias luteranas, la llamada *de la Confesión de Augsburgo,* concordataria, y la *iglesia evangélica luterana,* formada por la unión, en el Sínodo de 1872, de la Inspección de Montbéliard y la de París. Las dos iglesias mantienen estrechos lazos, especialmente en lo que se refiere al reclutamiento de pastores. Varias veces se han realizado tentativas de fusión entre luteranos y reformados, pero, incluso en el momento en que eran menos numerosos, los descendientes de Lutero rechazaron toda unión. Con su culto más complejo, sus cantos más numerosos, la lectura de la *Epístola* y del *Evangelio,* y una cierta manera de concebir la religión de manera más amplia que los calvinistas, los luteranos, aun perteneciendo a la Federación Protestante de Francia, se sienten diferentes y aportan al protestantismo francés un factor de enriquecimiento.

En la Francia de mediados del siglo XX, los protestantes, aunque son evidentemente una minoría, representan sin embargo una fuerza importante. ¿Cuántos son? Es difícil responder a esta pregunta, pues la práctica no es para ellos signo determinante de la pertenencia. Se pueden considerar cifras próximas a la verdad las que estiman su número máximo en 850 000, entre los cuales 500 000 son reformados, 300 000 luteranos y el resto baptistas o miembros de las «jóvenes iglesias». El reparto geográfico [1] se ha modificado sensiblemente en los últimos ciento cincuenta años. E incluso en menos. En 1880 las cinco sextas partes de los protestantes franceses se encontraban en la cuarta parte de Francia. El departamento de Gard, por sí solo, albergaba casi la cuarta parte de los protestantes franceses. Desde entonces se ha producido una dispersión, originada unas veces por la emigración desde los núcleos rurales a las grandes ciudades, otras por la llegada de extranjeros, o por efecto de la evangelización, particularmente en el centro. Hay algunas regiones especialmente influidas por el protestantismo: Alsacia, Lorena, Montbéliard, donde dominan los luteranos, el cinturón calvinista del Macizo Central, Ardèche y Gard especialmente. En París están representadas todas las formas de protestantismo; en Charente y Burdeos son también numerosos, e igualmente en el norte, donde el desarrollo ha sido más reciente y prosigue aún de manera muy activa.

La distribución sociológica no es menos singular. Hay que observar por de pronto un contraste marcado entre las comunidades rurales de los Cévennes, del Gard, de Charente, de los Alpes, en las que se encuentran representadas todas las clases sociales, y las parroquias urbanas que son casi exclusivamente burguesas. Otra observación se podría hacer, y es que casi no existen obreros protestantes, salvo en Alsacia y Montbéliard, donde por otra parte el desarrollo de las fábricas Peugeot en Sochaux y la afluencia de mano de obra internacional tienden a modificar el carácter tradicionalmente luterano y mennonita del país. Los protestantes ocupan, en todas partes, pero especialmente en las ciudades, posiciones importantes. André Siegfried atribuía este hecho al conocimiento de la *Biblia,* que es «el equivalente de una cultura». La verdad es que du-

1. Véase mapa de la página 104.



Mapa del protestantismo en Francia
Los círculos negros muestran los grupos protestantes y su importancia.
(De *Actualités religieuses.*)

rante mucho tiempo los pastores han venido recibiendo una formación bastante más completa que los curas católicos, cosa para la que, además, venían mejor preparados por sus orígenes sociales. En cuanto a la burguesía protestante de las ciudades, se dedica preferentemente a los grandes negocios o profesiones liberales. No faltan ejemplos para probar que, en conjunto, los protestantes franceses pertenecen a lo que durante mucho tiempo se llamó «clases dirigentes»: la alta sociedad protestante de París, los grandes negociantes en vino de Chartrons o Burdeos, los industriales de Mulhouse, los ocupantes de los ricos hoteles del barrio de La Fontaine, en Nimes, bastan para probarlo.

Y no sólo en el marco nacional ocupa un lugar destacado el protestantismo francés, un lugar bastante mayor del que le correspondería aplicando la proporcionalidad rigurosa de sus fieles. Si bien no hay en su seno maestros de la Teología como Karl Barth, Bultmann o Tillich, no hay la menor duda de que la actividad teológica es considerable y de que el movimiento barthiano ha debido mucho de su impulso al hecho de haber sido adoptado y desarrollado por pensadores franceses, y que sobre puntos esenciales de doctrina y de historia los trabajos de Oscar Cullmann, profesor de la Escuela de Altos Estudios de París han renovado posiciones.

El protestantismo liberal ha contado también entre los protestantes franceses con algunos de sus elementos más activos, y de él ha surgido una figura que constituye una gloria mundial para Francia y para el protestantismo: Albert Schweitzer. En Francia nació y se desarrolló Taizé como mascarón de proa de un movimiento renovador que va ganando terreno dentro del protestantismo. Las Misiones protestantes francesas representan en hombres y dinero un esfuerzo dos veces más importante que el de los protestantes americanos teniendo en cuenta su número, y desde muy pronto las Misiones francesas han procurado la promoción de personal indígena para puestos importantes.

Pero donde los protestantes franceses han dejado más fuertemente impresa la huella de su espíritu de empresa y su autoridad, es en el movimiento ecuménico. Los protestantes franceses han sido, con los pastores Gounelle y Jezequel, los iniciadores de la *Alianza universal para la amistad internacional por las iglesias*, que, coincidencia trágica, vio la luz el día 2 de agosto de 1914. Ellos han participado en las primeras conferencias —las de Estocolmo en 1925 y Lausana en 1927— que prepararon el camino para el Consejo Ecuménico.[1] Cuando se constituyó este Consejo, uno de sus seis presidentes fue el pastor Marc Boegner. Y no podríamos dejar de señalar que, en el esfuerzo hacia un ecumenismo total, tal como Su Santidad Juan XXIII lo ha designado como meta a los cristianos de todas las obediencias, un grupo selecto de protestantes franceses ha tenido y tiene aún un papel eminente.[2] En el cuadro mundial del Cristianismo salido de la Reforma, Francia presenta pues un protestantismo vigoroso, rico en posibilidades cara al porvenir.

Minorías en defensa o expansión

En todo el resto de Europa el protestantismo se presenta en minorías de diversa importancia insertas en poblaciones generalmente católicas u ortodoxas, y ocupa un lugar extraordinariamente variable según las condiciones históricas en que se ha desenvuelto y la vitalidad de que sus fieles han dado prueba. ¿Han tenido que sufrir estas minorías, durante el siglo XIX, una hostilidad de principio? ¿La soportan aún? De vez en cuando lo aseguran así obras con acento requisitorio que protestan contra el «totalitarismo» romano [3] sin que consigan siempre una convicción sin reservas.

1. Véase el cap. VI.
2. El pastor Boegner ha sido invitado como huésped a la tercera sesión del *Concilio Vaticano II*.
3. Por ejemplo, la de los pastores Hardmeier, Brutsch y Pradervand, *Die Lage der Protestanten in Katholischen Ländern* (Zurich, 1953), muy parcial, que pretende apoyarse en hechos ocurridos en Italia, España, Portugal y América latina.

Más graves son las persecuciones que los hijos de la Reforma han soportado en los países de auténtico totalitarismo marxista, y no como protestantes, sino como cristianos. En todo caso es sorprendente comprobar que las medidas hostiles no sólo no les han impedido sobrevivir, sino que incluso se han desarrollado.

España es sin duda el único país donde el antiprotestantismo ha sobrevivido hasta nuestra época, no sólo como un elemento vigoroso de polémica sino como una doctrina determinante de actitudes oficiales. El protestantismo fue prácticamente desconocido en los reinos hispánicos hasta fines del siglo XVIII. Bajo Carlos III (1759-1788) creyó hallar algunas posibilidades por tratarse del Rey que expulsó a los jesuitas y llamó e hizo llevar a España colonos alemanes y suizos para cultivar la Sierra Morena. Luego los protestantes creyeron contar con el apoyo de *José Bonaparte* (1808), que aun manteniendo el catolicismo en su situación de religión del Estado, puso en práctica las ideas de la Revolución. Pero precisamente esta alianza con los franceses fue desfavorable para los protestantes. La vuelta de Fernando VII abrió para ellos un período de molestias continuadas. Este período cesó con la reacción anticlerical de *Espartero* (años 1840-1843), y el reinado, vacilante durante algún tiempo, de Isabel II. Hacia 1850 el protestantismo hizo algunos progresos con evangelizadores llegados de Gibraltar. En 1860, el arresto de un oficial convertido, el comandante Matamoros, y su condena a galeras, señala la vuelta de la reacción. La breve tentativa republicana de 1868-1871, durante la cual el presidente Castelar reclamó derechos para los reformados, se cerró con una nueva persecución, menos violenta que fecunda en vejaciones. Sin el apoyo de los protestantes extranjeros, en particular del pastor alemán Fliedner, y de una misión americana, la situación hubiera sido sombría. No se aclaró hasta la Constitución de 1876, que permitió la fundación de iglesias y la distribución de biblias. Entraron entonces en escena metodistas y darbystas. La tolerancia oficial continuó bajo Alfonso XIII (años 1886-1931). En todas las ciudades empezaron a surgir núcleos protestantes, especialmente en las grandes urbes, e intelectuales como Miguel de Unamuno no escondieron su simpatía hacia la Reforma. Contaba entonces el protestantismo con una docena de denominaciones agrupadas en cuatro categorías: evangélicos, reformados del grupo anglicano, apoyados por Cabrera,[1] baptistas, y al fin otras iglesias y sectas. En total unos 30 000 fieles y menos de 50 000 simpatizantes; realmente un exiguo rebaño. La Revolución de 1936 dio un nuevo cambio a la situación: «Los protestantes españoles eran republicanos» dice el historiador Léonard. El régimen del general Franco, que quería mantener la unidad española, no podía por menos de mostrar desconfianza ante los protestantes. Oficialmente tolerados los protestantes, admitido su culto en privado o en templos debidamente autorizados, pero prohibido todo proselitismo público, obligados hasta fecha muy reciente a recurrir al clero católico para las formalidades de estado civil, sometidas sus publicaciones a la censura católica, viendo como eran cerradas sus escuelas y seminarios —los de Madrid en 1956— también fueron objeto de ataques por una parte de la prensa católica, es decir, por algunos miembros de la Jerarquía, ataques que el observador extranjero tiene tendencia a juzgar como poco adaptados a su objeto. Han tenido lugar algunos incidentes, los más violentos en Sevilla, en 1952, cuando fueron arrojados «cócktails Molotov» durante un acto de culto. Sólo en el curso de estos últimos años la situación ha evolucionado en «el sentido de una distensión».[2]

Más numerosos, tanto en números absolutos como en relación con el total de la población, los protestantes de *Portugal* (20 000 fie-

1. Y relacionados con el anglicanismo por medio de la iglesia lusitana.

2. En agosto de 1964 nos ha llegado una información. Según los términos de un nuevo estatuto serán reconocidas legalmente las iglesias protestantes, y autorizadas a ser propietarias, mientras ahora sus bienes tienen que ser registrados a nombre de personas individuales o de organizaciones extranjeras. La nueva ley parece que permitirá también a los protestantes administrar escuelas y editoriales, auto-

les y unos 25 000 simpatizantes) han conocido también dificultades, pero menos graves que las de sus vecinos. El protestantismo portugués era insignificante a finales del siglo XVIII, pero empezó a arraigar por influencia de los capellanes anglicanos y presbiterianos que acompañaban a las tropas británicas que desembarcaron en Portugal para luchar contra Napoleón. En 1809 se fundó una Sociedad Bíblica. Más tarde la evolución netamente anticatólica de la política portuguesa y la influencia de la masonería le fueron favorables. Los tres primeros cuartos del siglo XIX conocieron un ascenso poderoso del protestantismo gracias a elementos extranjeros: episcopalianos, presbiterianos, metodistas, darbystas, congregacionalistas... El más célebre propagandista fue el doctor Kalley, escocés, que trabajó en Madeira, luego en el Brasil, y al fin en Portugal. Su émulo fue Manoel Veira, portugués, gran apóstol de la *Biblia*. Una escisión en el seno del catolicismo portugués, fomentada por dos veces —en 1840 y 1867— por curas españoles suspensos, provocó la constitución de la *iglesia lusitana*, que se colocó a la cabeza de todas las denominaciones. Se trata de una iglesia de estilo anglicano, unida al anglicanismo por medio de la iglesia inglesa de Irlanda. En 1886 se produjo una reacción adversa; luego, bajo la Regencia de Amelia de Orleáns-Braganza, en 1901, se inició una verdadera persecución. Pero desde 1906 la situación fue mejorando, y la Constitución republicana de 1910, y luego, en 1911, la separación de la Iglesia y el Estado, devolvieron al protestantismo sus posibilidades de expansión. Estas posibilidades fueron muy bien aprovechadas durante el período republicano de anarquía. El régimen de Oliveira Salazar no opuso obstáculos por lo que se refiere a su situación legal, ni a la propagación de la *Biblia* —financiada por sociedades americanas—, ni a la penetración de sectas recientes como el adventismo o el pentecostalismo.

Italia, país tan católico como España, no se encuentra con relación al protestantismo en la misma situación. Muy al contrario: el hecho es poco conocido, pero patente: Italia es uno de los países de Europa donde el desarrollo del protestantismo ha sido, durante el último siglo, más rápido, más intenso, y donde sigue aún avanzando con idéntica fuerza expansiva. La reacción católica frente a la propaganda reformista no fue en la Italia del siglo XVI menos viva que en España, pero, a pesar de todo, no logró eliminar a grupos heterodoxos anteriores a la Reforma, supervivientes de herejías medievales, que eran designados siempre con el nombre de valdenses. Estos heterodoxos, refugiados en los altos valles próximos a la frontera, constituían pequeñas comunidades que se consideraban, *grosso modo*, protestantes, y practicaban un evangelismo de signo muy patriarcal. De estos valdenses partió, tras la Revolución francesa, la nueva ofensiva protestante. Carlos Alberto les concedió la igualdad civil en 1848, y ellos se organizaron y crearon una Facultad de Teología, colegios y escuelas, y se extendieron por toda la península, dotando al protestantismo italiano de bases muy sólidas intelectual y moralmente. El segundo elemento fue aportado por las pequeñas sociedades intelectuales en las que, en el siglo XVIII, se codeaban jansenistas, galicanos y liberales de distintas procedencias. El tercer elemento fueron los extranjeros, anglo-sajones o alemanes, que se establecieron en Italia en la época romántica. Desde mediados del siglo XIX se asiste a una verdadera invasión —modesta aún en sus efectivos— de diversos tipos de protestantes. Ayudó a ello el tono antirromano que adoptó el movimiento de unificación nacional. Garibaldi soñó con convertir a Italia en un país protestante y sustituir al capellán por el pastor. Sin ir tan lejos, la monarquía italiana, en conflicto con el Papa desde 1870, dio carta blanca a los protestantes ingle-

rizará el matrimonio civil entre protestantes y católicos romanos, y liberará a los soldados protestantes de la obligación de asistir a los servicios religiosos católicos durante su permanencia en el Ejército. Parece ser que este estatuto mantendrá la prohibición de «hacer proselitismo». El señor Castiella, ministro de Asuntos Exteriores, ha expresado su convicción de que la Iglesia católica actuará en España de manera que los principios expuestos en la encíclica *Pacem in Terris* se conviertan en realidad en su país.

ses y americanos para que ayudaran a sus hermanos italianos, y éstos, que eran 32 000 en 1861, iniciaron un importante despliegue numérico. En 1871 eran ya 59 000; en 1901, 65 000. La extremada fragmentación era una de sus características dominantes. Tras la Primera Guerra Mundial, al advenimiento del fascismo, contaban con unos 80 000 fieles, organizados en un millar de comunidades repartidas, al menos, en veinticinco denominaciones. El régimen de Mussolini siguió frente a ellos una política vacilante, que, por una parte, manifestaba cierta desconfianza y, por otra, llegaba casi al halago en los momentos en que las relaciones con el Vaticano conocían un momento de dificultad. La mayoría de los protestantes se mostraban, sin embargo, poco favorables al régimen. El fin de la Segunda Guerra Mundial vio desarrollarse una segunda oleada expansiva del protestantismo, conducida ahora por adventistas, Testigos de Jehovah, pentecostales y por grupos metodistas y baptistas apoyados por los americanos. La cifra de pastores pasó de 549 en 1945 a 1 071 en 1955. La de templos, de 677 a 1 272. La de fieles inscritos en una iglesia, de 90 000 a 265 000. Las conversiones de católicos al protestantismo alcanzaron en 1955 la cifra de 8 896. Las grandes iglesias, reunidas, desde 1946, en un Consejo Nacional, trabajan paralelamente con las jóvenes iglesias y las sectas para explotar el éxito, multiplicando misiones y publicaciones (estas últimas a menudo muy violentas contra el catolicismo) y creando cursos de religión por correspondencia o «ayudando» financieramente a las conversiones. Una de sus más recientes iniciativas ha sido la creación de un seminario para «recuperar» a los sacerdotes católicos salidos de la Iglesia. Se comprende, pues, que se haya podido hablar de «peligro protestante». Aún es demasiado pronto para darse perfecta cuenta de las consecuencias que puede tener a este respecto el clima «ecuménico» iniciado en 1959.[1]

Si bien no se puede hablar de «peligro» para *Bélgica*, donde no hay más que 30 000 protestantes, hay que reconocer que el desarrollo numérico es también muy notable. En 1830, cuando fue creado el reino, sólo había en el territorio una minúscula iglesia reformada en Bruselas, mantenida por suizos, y algunas comunidades de origen holandés. El primer Rey de los belgas, Leopoldo I, era luterano —luterano practicante— y favoreció el primer desarrollo. En 1839 los protestantes eran ya lo bastante numerosos —dos mil, aproximadamente—, como para constituir una «Unión de las iglesias protestantes evangélicas», que el Gobierno reconoció y «estableció». Pero un pequeño grupo, hostil a la tutela del Estado, constituyó una «iglesia libre», llamada «iglesia cristiana misionera belga» (1848), que se dedicó especialmente a la conversión de los mineros del Borinage, y llegó a contar 8 000 miembros en cincuenta años. El carácter tradicional de país de contacto se nota también en Bélgica en el terreno religioso. Se manifestaron influencias extranjeras, francesas, inglesas, holandesas. Nació una iglesia «liberal», comunidades anglicanas que dependen del obispo de Fulham, en Inglaterra, y algunos grupos de la *Gereformeerde* neerlandesa. Luego, después de la Primera Guerra Mundial, los americanos instauraron una «Misión evangélica» presbiteriana, muy «fundamentalista», y una iglesia metodista. La necesidad de reagruparse llevó entonces, en 1924, a constituir la «Federación de iglesias protestantes», en la que se integraron las principales iglesias bajo una organización semejante a la de la federación francesa. Pero mientras tanto habían entrado en escena todas las «jóvenes iglesias» y las sectas, de las cuales una, el movimiento pentecostal, lo hizo con tal vigor y con una técnica de apostolado tan bien adaptada a los humildes, que en

1. Existe un documento excepcional sobre el progreso del protestantismo en Italia: la encuesta, realizada muy escrupulosamente por la Sociedad San Pablo, y cuyos resultados han sido analizados por la revista *Cristo en el mundo*, en su volumen III, de 1958. Es curioso comprobar que en su gran *Histoire du Protestantisme*, Léonard no hace ninguna alusión, y propone cifras notablemente inferiores, por ejemplo, 150 000 fieles.

1914 ya era la tercera denominación belga, y, en 1955, la segunda en igualdad con la Misión evangélica, mientras ocupaba el primer lugar la «iglesia cristiana misionera». Vemos, pues, en el protestantismo belga una corriente de progreso y otra de fragmentación; pero esta última no impide a los protestantes belgas unirse para financiar una Facultad de Teología, escuelas, y para obligar a los poderes públicos a reconocerles sus derechos. Pruebas todas de gran vitalidad.

La prueba más sorprendente de esta vitalidad protestante, por otra parte, paradójica, se nos muestra en *Rusia*.[1] El protestantismo penetró, en el siglo XVI, en el Imperio de los Zares, pero hasta el siglo XVIII mantuvo una posición exigua, salvo en algunas regiones periféricas pobladas por no-rusos. Bajo *Alejandro I*, el Zar místico (1801-1825), cuya egeria, Madame de Krüdener, estaba en relación con los Hermanos Moravos, penetraron los «revivalistas» suizos y grupos de teósofos y muchos otros mantenedores de sorprendentes teorías. Aprovechando la confusión general, un grupo de protestantes creó una Sociedad Bíblica (1812), debidamente autorizada, pero pronto fue cerrada a causa de la rivalidad entre dos ministros del Zar, favorable uno a la difusión de la *Biblia* y adversario el otro. Continuó, sin embargo, la traducción de la *Biblia* al ruso, que fue interrumpida dos veces y reemprendida luego, hasta que, finalmente, se publicó en 1876, bajo los auspicios del Santo Sínodo ortodoxo. Pero mientras tanto se iba abriendo en el Imperio un clima bastante favorable al establecimiento de las iglesias. Se hacían sentir las influencias alemanas en favor de los que se llamaban *stundistas*, porque se entregaban al estudio *(stund)* de la *Biblia*. La ley de 1832 reconoció oficialmente a las iglesias luteranas y reformadas. Las provincias bálticas, Lituania y Finlandia sobre todo, vieron cómo el luteranismo iniciaba una época de expansión, y en la mayor parte de los centros urbanos las dos

1. En toda la Europa central y oriental existen grupos protestantes, minoritarios, de importancia variable, cuyo destino se ha visto condicionado por los acontecimientos políticos, a veces violentos y fecundos en transformaciones. En el antiguo Imperio Austro-Húngaro los protestantes eran numerosos. En Austria eran luteranos; en Hungría, reformados y luteranos; en Bohemia, descendientes de hussitas y de otras confesiones. A principios de siglo estos protestantes fueron frecuentemente objeto de molestias. En 1830 los habitantes de un pueblo tirolés que se habían convertido en masa al protestantismo fueron obligados a emigrar a Silesia. A partir de 1866, bajo Francisco José, mejoró la situación; fue concedida la libertad de cultos y reconocido como válido el matrimonio protestante. La Presidencia del Consistorio luterano-reformado, ¡que estaba en manos de un católico!, fue dada a un protestante. En este régimen de tolerancia, el protestantismo fue progresando, y las únicas cuestiones importantes que se planteaban eran las relativas a los matrimonios mixtos. Tras la Primera Guerra Mundial, los estados sucesores de la monarquía de los Habsburgo se comportaron frente al protestantismo de manera muy distinta, a pesar de que en todas las Constituciones estaba proclamado el principio de la Libertad de Conciencia y de Culto. En Austria fueron simplemente tolerados, y hubo casos frecuentes de fricción con los poderes públicos. En Hungría, muy mutilada por el Tratado de Trianón, aunque divididas entre luteranos y calvinistas, las comunidades protestantes, que alcanzaban al menos 1 500 000 fieles, se hicieron respetar. En Checoslovaquia conocieron una rara prosperidad y llegaron a rebasar 1 100 000 fieles. Sobre la base de la «Confessio Bohemica» se constituyó una «iglesia de los Hermanos Checos». En Polonia, importunada hasta 1918 por la Administración alemana y la austríaca, rodeada por una enorme mayoría católica, la minoría protestante fue sobreviviendo difícilmente, y tampoco tuvo más posibilidades en la Polonia independizada. En Rumania, donde el régimen húngaro se había mostrado favorable a los luteranos, el Gobierno nacional, impulsado por los ortodoxos, molestó frecuentemente a los protestantes. Todo ha cambiado mucho, desde luego, tras la Segunda Guerra Mundial, al instaurarse los regímenes de Democracia Popular. En Checoslovaquia, las iglesias protestantes, en gran parte vinculadas oficialmente al régimen, se muestran prósperas e incluso parece haber progresado la práctica religiosa. En Polonia y Rumania la situación es menos buena, y en Hungría ha sido muy mala hasta que en 1957 se iniciaron negociaciones con el Gobierno Kadar. En todas estas naciones los Gobiernos comunistas intentan organizar una iglesia protestante «nacional» que someterán a un control más o menos directo.

grandes confesiones estuvieron pronto representadas por comunidades llenas de vitalidad, incluso en Tomsk, en Siberia. En 1914, de 90 millones de habitantes, los luteranos y calvinistas eran unos 4 millones.

A esta difusión se unía otra actividad mucho más anárquica. Rusia, país propio para el desarrollo de las sectas, acogió un gran número de las que germinaron con el protestantismo y creó otras que se situaron entre el protestantismo y la ortodoxia, y a veces incluso entre otras corrientes más difíciles de determinar. Por otra parte ocurrió varias veces que el gobierno aceptó comunidades protestantes que se hallaban en dificultades en su país de origen. Así fundaron colonias los mennonitas entre el Volga y el Asia central, poniendo como condición para su instalación que no se les obligaría a hacer el servicio militar, sino sólo un servicio de repoblación forestal. Los baptistas y los metodistas se instalaron en Ucrania y Bielorrusia, en el Cáucaso e incluso en San Petersburgo. Al mismo tiempo se creó en los medios aristocráticos un «movimiento evangélico», cuyo animador fue el coronel Pachkov, de la Guardia Imperial. La policía zarista mantuvo durante mucho tiempo una actitud de desconfianza frente a este movimiento. Mientras tanto otros evangélicos, salidos de una fracción de los famosos *dukhobors*, disidentes de la ortodoxia,[1] se extendían entre los cosacos del Don. Este fenómeno sectario era tan vigoroso que la Revolución de 1917 no le puso fin. En 1920 los pentecostales penetraron en Rusia, con misioneros americanos que iban como agregados a las misiones contra el hambre. Pronto se dividieron en formaciones rivales. Los Adventistas del Séptimo Día, instalados desde el siglo XIX, pero muy poco numerosos, se desarrollaron rápidamente durante la Segunda Guerra Mundial, y su lugar vinieron a ocuparlo los Testigos de Jehovah. ¿En qué cifras se pueden estimar los adeptos de estos movimientos? En 1928 una estadística oficial hablaba de 4 millones y medio, pero parece un poco excesivo.

1. Sobre los *dukhobors*, véase el cap. IV.

El gobierno comunista no trató mejor a la minoría protestante que a la religión nacional. Estuvo sometida a la misma alternancia de persecución y apaciguamiento que la ortodoxia.[1] Las grandes iglesias fueron las primeras en sufrir las consecuencias de la posición adversa del gobierno, y Lutero y Calvino fueron denunciados oficialmente como sostenedores de la burguesía. Las iglesias sufrieron los primeros ataques directos en 1928, sus pastores fueron deportados y los fieles obligados al culto clandestino y a la oración privada. Las iglesias fueron perdiendo impulso hasta que, en 1938, la iglesia luterana rusa quedaba prácticamente disuelta. El luteranismo se mantuvo sólidamente en Letonia, Lituania, Estonia y entre los deportados bálticos y alemanes de Siberia. La iglesia reformada apenas cuenta fieles fuera de los húngaros de la Ucrania subcarpática. Pero les fue mucho más difícil a los soviéticos la actuación contra los movimientos menos establecidos, que apenas tenían templos ni organización sólida. Los mennonitas, perseguidos duramente en 1925, emigraron a los Estados Unidos en gran número, pero quedaron algunos en Rusia, y éstos, a pesar de su exigüidad, inquietaban al régimen, que por dos veces los persiguió con extraordinaria dureza. Quedan, sin embargo, 45 000 en el Altai y Kazakhistán. También los pentecostales sufrieron repetidas persecuciones, por lo que algunos intentaron emigrar, aunque la mayoría se quedó en el país, desplazándose frecuentemente de una provincia a otra y ejerciendo, según se dice, una cierta fascinación sobre la juventud, hasta el punto de haber logrado incluso infiltrarse en las filas del Ejército rojo. Los adventistas, tras unos años de rápido desarrollo entre 1919 y 1928, facilitado por su incondicional lealtad al régimen, han visto multiplicarse los conflictos con los poderes públicos, especialmente en lo relativo a la observancia del *Sabbat*. Ni las más duras vejaciones policíacas los apartaron de su labor

1. Sobre la persecución sufrida por la iglesia ortodoxa, véase el cap. IV.

de apostolado ni de su espera extática del próximo fin del mundo.[1]

Pero la aventura más extraordinaria es la de los baptistas. En los inicios del régimen soviético se vieron favorecidos por cierta benevolencia, porque habían sido perseguidos por la policía zarista, y porque su sencillez y la desnudez de su culto parecían estar, hasta cierto punto, dentro de la línea comunista. Fueron autorizados a crear *koljozes* cristianos, e incluso un *Khristomol* (juventud cristiana) paralelo al Komsomol. Aprovecharon esta benevolencia para publicar una *Biblia,* varios periódicos y para emprender un amplio apostolado. En 1929 esta época feliz se acabó. Al igual que los otros protestantes, vieron decapitadas sus comunidades, pero se habían extendido de tal modo por la Unión Soviética, que pudieron continuar llevando su existencia clandestina, mucho más fácil cuanto que su religión no exige culto. Cuando, durante la Segunda Guerra Mundial, en nombre de la Unión sacra, volvió la calma, los baptistas se encontraron bien situados para colocarse en cabeza de un amplio movimiento. El 29 de octubre de 1944 se agruparon alrededor de ellos las diversas formaciones evangélicas, protestantes liberales, metodistas e incluso ciertos pentecostales. Esta *Unión baptista,* administrada por un Consejo panunionista, se lanzó resueltamente a una labor de propaganda sistemática, preparada en cierta medida por las autoridades soviéticas, que les autorizaron a reanudar la traducción de la *Biblia* y a editar libros espirituales. Los baptistas han multiplicado desde entonces sus lugares de reunión y han organizado comunidades locales bajo la dirección de sus «presbytes». Han logrado así, hasta persecuciones muy recientes, celebrar en público fiestas cristianas cinco veces por año.

Los observadores, sean protestantes, ortodoxos o comunistas, están de acuerdo en señalar que sus asambleas de oración atraen multitudes en las que figuran muchos jóvenes. Se estima su número entre 4 y 5 millones, y periódicamente la prensa atea protesta de la vitalidad que manifiesta este rebrote del oscurantismo.

El primer país protestante del mundo: los Estados Unidos

Los dos hechos más importantes de la Historia del protestantismo contemporáneo se han desarrollado fuera de Europa. Uno y otro surgen de un proceso que estaba prácticamente detenido desde fines del siglo XVI: la expansión de las iglesias surgidas de la Reforma. Esta expansión se reanudó fuera del marco del Viejo Mundo. La veremos, por una parte, en la creación de misiones en tierras no cristianas, análogas a las que los católicos habían puesto en marcha hacía ya tiempo. Por otra parte, en un hecho de importancia capital: el impulso extraordinario de un país nuevo, los Estados Unidos, donde se estableció y desarrolló una masa de fieles que hace de este país la primera masa protestante del mundo.

Los orígenes de los Estados Unidos son, como se sabe, protestantes. Los americanos de hoy gustan de recordar que el Descubrimiento del Nuevo Mundo (1492) por Colón se anticipó sólo veinticinco años (1517) al descubrimiento por Lutero de la «verdad» religiosa. Pero la verdad es que los emigrantes que a principios del siglo XVII fundaron «las trece colonias», núcleo de los futuros Estados Unidos, estaban más cerca de Calvino que de Lutero. Calvinistas o miembros de la segunda o tercera ola protestante eran los que, oponiéndose a las iglesias establecidas y particularmente al anglicanismo, dieron vida a movimientos religiosos de otro estilo. Los anglicanos del capitán John Smith se apoderaron de Virginia; los presbiterianos y congregacionalistas surgidos de los *Pilgrim fathers* desembarcados del *Mayflower,* se instalaron en Nueva Inglaterra, en Massachusetts; los cuáqueros funda-

1. En 1949 todos los miembros adventistas de un *koljoz* vendieron sus bienes, se vistieron de blanco y abandonaron las casas esperando, del 25 de mayo al 15 de junio, su ascensión al cielo.

ron Pennsylvania —abierta en teoría a todas las formas de Cristianismo—; los baptistas evangelizaron los Estados del Sur, las dos Carolinas y Georgia, y a ellos se unieron en estas regiones algo más tarde los metodistas, que desde allí irradiaron a todas las colonias. Mientras tanto los holandeses, calvinistas y mennonitas, fundaban la ciudad de Nueva York. Sólo una excepción en este amplio campo de expansión protestante: Maryland, fundada por un gentilhombre católico del Rey Carlos. Todos estos emigrantes tenían consciencia plena de que su protestantismo les imponía deberes al tiempo que les confería méritos. «Dios —decía uno de ellos— ha pasado las naciones por un cedazo para poder sembrar en estas tierras vírgenes el grano más selecto.» Y durante toda la «Era colonial» en muchas de las antiguas colonias los derechos de ciudadanía quedaron estrictamente reservados a los que se mostraban cristianos ejemplares o al menos eran tenidos por tales.

Esta huella protestante ha permanecido indeleble en los Estados Unidos hasta nuestros días. En un análisis sobre los Estados Unidos realizado en 1926, André Siegfried presentaba al protestantismo como «la única religión nacional», y advertía que «no mencionar este hecho es ver el país bajo un ángulo falso». En 1953 el historiador católico Th. Maynard admitía que «el protestantismo debe ser considerado como la religión nacional». La aserción no podría repetirse hoy sin ciertas reservas, pero en líneas generales puede considerarse aún válida. En todo caso lo ha sido plenamente durante el siglo XIX y en el primer tercio del siglo XX. «Nuestro país es una república cristiana —decía S. M. Campbell, en 1867— y nuestro Cristianismo es de tipo protestante.» Añadía luego amablemente que los no-cristianos «y esas gentes que se llaman cristianos, pero no son protestantes», si no se encontraban a gusto no tenían más que irse a buscar acomodo en otra parte...

Que los Estados Unidos son un país protestante lo prueban cumplidamente las estadísticas, pero más aún el clima moral y espiritual, las costumbres, las tradiciones. En 1953, de 94 800 000 americanos que tenían una filiación religiosa, 55 800 000 se declaraban protestantes, es decir, un 60 por 100. Pero de hecho este porcentaje no ilustra lo suficiente sobre el lugar que ocupan los protestantes en la vida americana, teniendo en cuenta especialmente que entre los ciudadanos que no están afiliados a ninguna religión, la mayoría también son protestantes, pues los católicos, al contrario, figuran casi en su totalidad en el registro de su iglesia. El espectáculo vital es, por si no fueran suficientes las cifras de la estadística, lo bastante aclaratorio. El protestantismo ha marcado con su sello las costumbres y el modo de pensar, ha dado a la sociedad un color religioso calcado evidentemente sobre la Ginebra de Calvino. En las monedas de diez centavos se lee la inscripción: *In God we trust.* La gran fiesta nacional es el Día de Acción de Gracias: el *Thanksgiving Day*. El palacio del Congreso posee una sala especial donde senadores y diputados pueden hacer sus meditaciones espirituales, silenciosamente, a la moda de los *silent meetings* de los cuáqueros. En las «convenciones» donde demócratas y republicanos designan a sus candidatos a la Presidencia de la República, un pastor pronuncia un sermón para pedir la bendición divina sobre el futuro elegido del partido. La *Biblia* está presente en todas partes: en las habitaciones de hotel, donde la colocan los miembros de la piadosa sociedad de los «Gedeones»; en los registros del Estado Civil, donde son frecuentes los Rubén, Benjamín, Ruth, Deborah; en la nomenclatura geográfica, donde se encuentran pueblos que se llaman Belén en seis Estados, y también Jerusalén, Canaán, Jericó; en los discursos de los políticos o en los escritos de los periodistas, donde abundan las citas de los Libros Sagrados. Todo esto crea una atmósfera netamente protestante y que no tiene nada de laica.

El mismo Estado es religioso y de clima protestante. En casi todos los Estados de la Unión se abre la Constitución con una invocación a Dios. El presidente elegido debe prestar juramento sobre la *Biblia*. Teóricamente, ningún artículo constitucional prohíbe a nadie ser

presidente, sean cuales sean sus convicciones religiosas, pero, de hecho, treinta y tres presidentes, desde que existe la República, se han declarado protestantes, y hubo que esperar a nuestra época para que el católico Kennedy lograra la proeza de ser elegido. Su vicepresidente, elegido por él, Johnson, es protestante, miembro de la iglesia de los Discípulos de Cristo. Todos los presidentes y un número infinito de políticos han invocado la autoridad divina para justificar su actuación política interior o en el plano internacional. «Sin el protestantismo —decía Siegfried—, Wilson es incomprensible.» Pero se ha citado también muchas veces la *Biblia* para justificar la prohibición del alcohol...

Este Estado, donde Dios es invocado constantemente, cuyos gobernantes se envanecen de ser miembros activos de una iglesia, no deja de ser tampoco en ciertos aspectos un Estado laico. El campo de la política y el de la religión están rigurosamente separados. En principio al menos, porque sería fácil citar casos en que el Estado neutral se ha mostrado singularmente parcial en favor de los protestantes, y todos sabemos cuánto pesó en política exterior el sectarismo protestante de Wilson sobre los destinos de la Europa de Versalles. Pero no es menos verdad que el principio de libertad religiosa absoluta y de la separación entre la Iglesia y el Estado es fundamental en la vida americana desde los orígenes de la Unión. Apenas acababa de ser votada la Constitución y ya los legisladores, juzgando que las libertades individuales no habían sido suficientemente protegidas, aportaron enmiendas reunidas en el famoso *Bill of Rights*. La primera decía: «El Congreso no promulgará ninguna ley referente al establecimiento o que prohíba el libre ejercicio de cualquier religión.» Y por ello, separadas totalmente del Estado, las iglesias protestantes no han tenido que plantearse el problema de sus relaciones con los poderes públicos, como ocurrió en todos los países europeos de dominación protestante. Las iglesias de los Estados Unidos se han sentido siempre libres, y se han acostumbrado también a contar sólo con ellas mismas. Todas las iglesias surgidas de la Reforma, hasta las sectas más aberrantes, han podido desarrollarse en la Unión con plena independencia. Las iglesias han encontrado de este modo sus posibilidades íntegras en el juego de la libre competencia. Y en él también sus peligros.

Cuatro problemas planteados al protestantismo norteamericano

Los acontecimientos que se refieren a la Historia del protestantismo norteamericano, los que han modelado durante los dos últimos siglos su fisonomía, son esencialmente acontecimientos religiosos. En el umbral de nuestro tiempo el más importante ha sido el Despertar,[1] heredero del del siglo XVIII que conmocionó las conciencias de millones de fieles protestantes a lo largo del siglo XIX. Tuvo, entre otras consecuencias, la de hacer surgir en el seno de las viejas iglesias nuevas tendencias concretadas a veces en formaciones disidentes, como los Discípulos de Cristo, fundada en 1830 por presbiterianos hostiles a la rigidez del marco institucional y administrativo de su iglesia, y por baptistas interesados por principios metódicos. Pero también, al producirse a la vez en casi todas las antiguas formaciones protestantes, sin tener en cuenta las barreras que levantaba entre ellas la organización de las iglesias, el Despertar contribuyó a dar a los fieles de unas y otras la idea de que estas barreras no eran infranqueables, y que la salvación personal no estaba ligada a la pertenencia a una u otra confesión. Bajo formas un poco diferentes, el movimiento del Despertar rebrotó por dos veces provocando contragolpes análogos. En nuestros días los observadores atentos se preguntan si el acontecimiento más rico en porvenir del protestantismo americano no es, bajo la acción de nuevos movimientos de este tipo, la aparición y el éxito fulminante de estos movimientos que

1. Véase el cap. III.

algunos llaman aún con desdén sectas, pero cuya fe, carismática y resueltamente «espiritual», está modificando la vida religiosa americana.[1]

Pero esta fermentación espiritual no ha sido el único elemento determinante de las iglesias protestantes de Norteamérica. Se han encontrado enfrentadas también a problemas que, en sí, no tenían nada de religiosos, pero que han exigido, también en el plano religioso, soluciones nuevas. Y de las soluciones adoptadas derivaron consecuencias importantísimas para todo el protestantismo norteamericano. El primer problema fue lo que se llamaba la Frontera. Muy poco después de haber logrado su independencia, los jóvenes Estados Unidos, originariamente fijados en la costa este, a lo largo del Atlántico, penetraron hacia el interior, hacia el Mississipi y su inmenso valle, hacia el Far-West, luego a las Montañas Rocosas y el Pacífico: «marcha hacia el Oeste», que se convirtió en algo legendario y amado por el público de los «westerns». Esta conquista de un continente no se hizo de manera sistemática, y mucho menos administrativa. La administración se limitaba a atribuir partes de suelo a los que querían ir a ocuparlas. Y los que las ocuparon fueron aventureros de todas las nacionalidades que se lanzaron a lo desconocido, individuos y grupos, impulsados por el deseo de instalarse en tierras que no pertenecían entonces todavía a nadie, o, más violentamente aún, impulsados por la apremiante fiebre del oro.

Frente a ellos estaban los indios, los célebres «Pieles Rojas», de Fenimoore Cooper, a veces irreductiblemente hostiles, otras veces asimilados rápidamente e incorporados a las colonias de recién llegados. El conjunto constituyó una raza aparte, a la que las condiciones climáticas y de vida marcaron con una fuerte originalidad. La Frontera, móvil, desplazándose continuamente de este a oeste como la franja espumosa entre la tierra civilizada y un océano desconocido, barrió en un siglo todo el territorio de la Unión, dejando tras ella un pueblo nuevo que iba a ser el pueblo norteamericano.

Los protestantes instalados en la costa se dieron cuenta muy rápidamente de que, abandonada a sí misma, la Frontera volvería a la barbarie, y que era, pues, indispensable enviar a ella evangelizadores.[1] Pero en contraste sorprendente con los católicos que, diseminados por toda la Unión, y por poco numerosos que fuesen, trabajaban hábilmente en pro de la conversión de los indígenas y de los pioneros, las iglesias protestantes oficiales no hicieron nada en este sentido: el problema de la Frontera no les preocupaba demasiado. Ir a estas tierras recién abiertas a la civilización, a convivir entre gentes violentas, hombres de aluvión, indios viciosos, a llevarles la Palabra que Dios reserva para los elegidos, parecía inadecuado a los distinguidos presbiterianos y congregacionalistas del *Mayflower*, y poco más o menos opinaban lo mismo los anglicanos, convertidos en episcopalianos. Fueron los baptistas y los metodistas quienes se encargaron de la empresa. Ambos grupos representaban más o menos una religión de pobres y desheredados. En todo caso no era precisamente a los templos de piedra labrada ni a las instituciones eclesiásticas a lo que estos grupos concedían mayor importancia. Su fe, que acababa de ser reavivada por el Despertar, era personal, interior, exigente. Para hacer frente a las exigencias de la Frontera, reconsideraron su organización y la adaptación a las situaciones cambiantes. Los Discípulos de Cristo, una vez constituidos, se preocuparon también de predicar a los aventureros de la Frontera. Fue la época heroica de los pastores ambulantes que galopaban de campamento en campamento, llevando a los aventureros, a los roturadores, a los pieles rojas, la Buena Nueva, un Evangelio a menudo rudimentario y poco teológico, pero capaz de conmover a estas rudas gentes. La asociación íntima de ciertas for-

1. Especialmente adventistas, sectas baptistas y «Asambleas de Dios» pentecostales.

1. La Iglesia católica comprendió inmediatamente cuál era su deber y se lanzó también hacia el oeste.

mas de protestantismo con esta América en vías de formación tuvo resultados importantes, que aún se perciben en la contextura religiosa de los Estados Unidos.

Se produjo un desplazamiento de fuerzas. A fines del período colonial los congregacionalistas y los presbiterianos ocupaban, respectivamente, el primer y segundo lugar en la lista de las iglesias protestantes, tanto por su número como por su influencia. En 1850 los metodistas estaban en cabeza, seguidos por los baptistas. Los Discípulos de Cristo, que contaban sólo veinte años de existencia, ocupaban ya un lugar importante, por encima incluso de los episcopalianos. Cambió hasta el sentido de la religión. Los puritanos la concebían como una actividad comunitaria en que todo quedaba colocado bajo la mano de Dios, pero poco a poco se fue admitiendo un individualismo teológico en el que cada uno podía ir hacia Dios a su manera. Volvía, pues, a ponerse en primer plano el libre examen, y las fórmulas oficiales, instituciones, liturgia, sufrieron una desvalorización perceptible. En la Frontera se concedía más importancia a los actos, a la actitud virtuosa, que a los dogmas y a la disciplina eclesiástica. Con ello se señalaba uno de los rasgos característicos del protestantismo americano.

Otro rasgo característico viene marcado por la solución que se dio al segundo problema que la historia planteó a las iglesias protestantes: el problema de los inmigrantes. Entre 1790 y 1840 llegaron a los Estados Unidos 18 millones de europeos. De 1840 a 1880, 9 millones. La oleada inmigratoria disminuyó pronto, pero siguió siendo considerable hasta la Primera Guerra Mundial. La legislación de 1920 a 1930 puso fin a la gran corriente. Durante mucho tiempo esta inmigración fue de abrumadora mayoría protestante. Cesó de serlo cuando, hacia 1840, y especialmente en 1845, la enfermedad de la patata expulsó de su país a centenares de miles de irlandeses. Italia y Alemania enviaron también católicos, y este cambio en el origen de los inmigrantes hizo crecer rápidamente el porcentaje de católicos y produjo una lenta modificación del equilibrio entre las iglesias, un retroceso numérico de los protestantes con relación a los católicos, retroceso que hoy aparece evidente.

Al mismo tiempo en el interior del protestantismo se planteó otro problema. Los inmigrantes no pertenecían a las iglesias instaladas en Norteamérica. O, aunque fuesen miembros de alguna iglesia arraigada en los Estados Unidos, su origen europeo les daba características nacionales muy peculiares. Estos caracteres intentaban conservarlos en su nueva patria, manteniéndose agrupados, y así se constituyeron núcleos alemanes, holandeses, escandinavos, y con ellos iglesias alemanas, holandesas o escandinavas. Incluso la pertenencia a una misma confesión no bastaba para unir a los inmigrantes de diferentes países, y aun menos para fusionarlos con el resto de la masa protestante. El caso más sorprendente fue el de los alemanes, que siguieron manteniendo en América sus iglesias con todas las características nacionales. El sentimiento de fidelidad a los orígenes era tan fuerte que las iglesias evangelistas y luteranas alemanas llegaron a estudiar una eventual unión y preparar la creación de una universidad común, mientras permanecían separadas de los otros reformados o de los otros luteranos de lengua no alemana. Si hubiera triunfado esta fragmentación inicial no sabemos lo que hubiera sido de la «personalidad moral» de los Estados Unidos.

De hecho, este delicado problema se resolvió por la vida misma más que por decisiones humanas. En los católicos, al contrario, se planteaba el problema de manera mucho más grave, puesto que se corría el peligro de que llegara a afectar a la unidad de la Iglesia; pero la negativa categórica a admitir una fragmentación basada en razones étnicas lo resolvió a tiempo. A ello contribuyeron las condenaciones del alemán Cahensly y el esfuerzo paciente del Cardenal Gibbons, que prepararon el camino hacia la fusión. En los protestantes esto no era posible, pero se pudo comprobar un hecho importantísimo: que la segunda generación de inmigrantes no tenía más que un deseo, americanizarse lo más rá-

pidamente posible, abandonando la lengua y muchas de las costumbres de sus padres. Algunos abandonaron las iglesias nacionales para unirse a las grandes formaciones, más americanas y más prestigiosas. Por el contrario, la tercera generación, americanizada por la lengua y las costumbres, vio en la fidelidad a los orígenes, a la iglesia nacional, una manera de individualizarse, de no ser absolutamente como todos los demás. Así sobrevivieron las iglesias alemanas, holandesas, escandinavas, aparentemente fundidas todas en el mismo molde, pero que, sin embargo, iban acentuando mínimas diferencias en el dogma o en la liturgia, como medio de defensa y de competencia mutua. Se llegó, en suma, al resultado inverso del que había determinado el enfrentamiento en la Frontera. Las viejas iglesias llegadas de Europa tendían a fraccionarse en pequeñas formaciones cerradas, mientras movimientos hasta hacía poco sospechosos a los ojos de las iglesias, considerados más o menos como sectas, se convertían en verdaderas iglesias.

Hacia 1860 el protestantismo norteamericano parecía bastante cuajado en sus caracteres esenciales, pero chocó entonces con nuevos problemas que habrían de llevarlo aún a otra transformación profunda. Ninguno de estos problemas está aún resuelto, y pesan agobiadoramente sobre las diversas iglesias. La tragedia de la Guerra de Secesión (1861-1865), en la que los Estados Unidos sólo lograron salvar su unidad al precio de mucha sangre y muchas lágrimas, reveló bruscamente a la opinión americana que existía una cuestión negra, y que esta cuestión iba ligada a otra, formulada de manera mucho menos neta, pero que no por ello dejaba de tener mayor gravedad: la de la oposición larvada entre Norte y Sur de la Unión. A decir verdad la cuestión negra estaba virtualmente planteada desde que los descendientes de los esclavos africanos importados a las colonias del Sur para cultivar la caña de azúcar habían proliferado hasta constituir una masa de hombres de color yuxtapuesta a la de los blancos. Las iglesias se habían ocupado muy poco de estos esclavos negros —incluso, hay que decirlo con tristeza, la Iglesia católica, tan activa en otros campos de misión—. Sólo los baptistas, en primer lugar, luego los metodistas, se interesaron seriamente por estos abandonados, y ocuparon entre ellos un lugar tan importante que aun hoy el 65 por 100 de los negros es baptista, el 22 por 100 metodista, mientras todas las demás denominaciones, incluido también el catolicismo, no llegan al 13 por 100 restante.

En la era colonial, en los inicios de la Independencia, existían pocas iglesias exclusivamente negras. En el Sur algunos grandes propietarios animaban a sus gentes a fundarlas, diciéndose que las promesas de felicidad en el Más Allá les ayudarían a mantenerse tranquilos. La mayoría de los obreros negros asistían al mismo culto que sus amos, aunque sensatamente alineados en el fondo de las iglesias. El cuidado de guardar «la pura raza blanca» y el de mantener las justas jerarquías sociales se unieron para establecer esta «segregación interna». En 1787, en Filadelfia, un incidente mostró bien a las claras la violencia profunda de estos sentimientos: un esclavo liberado, Richard Allen, célebre por sus extraordinarias dotes de predicador, fue invitado por los Ancianos de la iglesia metodista a hablar desde el púlpito. Esto constituyó un éxito resonante. Pero un día en que llegó a la iglesia para asistir al oficio y se sentó en los primeros bancos —precisamente en aquella misma iglesia en la que había predicado— los blancos se arrojaron sobre él y lo echaron fuera de la iglesia a puntapiés. Esto decidió a Allen a abandonar la iglesia metodista de los blancos para fundar en 1816 la «iglesia metodista episcopal africana», muy poderosa en nuestros días.

La cuestión se hizo aún más grave tras la guerra civil. La esclavitud fue abolida el 30 de enero de 1865, pero de repente un gran número de blancos tuvo la impresión de que había perdido posiciones. Las prescripciones constitucionales empezaron a ser violadas, especialmente en el Sur. Surgieron organizaciones para «defensa de los blancos», como el célebre Ku-Klux-Klan, fundado en 1866. La co-

rriente segregacionista creció tempestuosamente, y las consecuencias para las iglesias protestantes fueron graves. Los negros emancipados crearon y organizaron sus propias iglesias: metodistas africanos, metodistas del Sur, metodistas de los hombres de color, baptistas del Sur, baptistas africanos y muchísimas más. El éxito de estas iglesias fue considerable: en 1958 más del 75 por 100 de los 16 millones de negros inscritos en el censo declaraban pertenecer a una de ellas, mientras que en las iglesias blancas que admitían negros, éstos no representaban más que el 1 por 100 de los practicantes. Se ha llegado pues a una división racial de las iglesias de manera casi absoluta, a pesar de las protestas de numerosos dirigentes eclesiásticos, a pesar de los esfuerzos generosos desplegados por numerosas organizaciones y movimientos dirigidos por blancos: Federación de las Iglesias de Cristo, Unión Cristiana de Jóvenes, Federación de Estudiantes Cristianos.

El celo con que los negros distinguían a sus iglesias no dejaba de presentar caracteres inquietantes. En sí, esta fidelidad resultaba admirable. Una encuesta reciente revela que el 96 por 100 de los negros afiliados a una iglesia se declaraban practicantes, y el 49 por 100 asisten al culto semanal. Y es que la iglesia, su iglesia, ha representado para estos descendientes de esclavos, estos hombres que se sentían despreciados, algo único, irreemplazable, el lugar donde se sentían verdaderamente hombres, donde tenían derecho a expresarse y libremente, comunicarse con su Creador. En la *Biblia*, en el *Evangelio*, encontraban muchos rasgos que les recordaban su condición, muchas frases capaces de darles ánimo. Los estribillos de sus cantos, los famosos *Negro spirituals*, les repetían que un pueblo oprimido había conquistado antaño la tierra prometida, que Daniel había sido arrancado por Dios de los leones devoradores, que David había vencido a Goliath. Todo esto desembocaba en una esperanza sobrenatural: la Tierra Prometida era el Paraíso donde, como en la célebre película, Dios llevaría a los humildes negros hacia sus *Verdes Pastos*. Cuando llegara el momento en que millones de negros se convencieran de su fuerza y exigieran no sólo una libertad teórica y a menudo irrisoria, sino una verdadera igualdad, bastaría una mínima modificación para que esta aspiración espiritual se conjugara con la aspiración política. Y se vería a las iglesias negras contribuir al movimiento antisegregacionista proveyéndolo de sus jefes más ardientes como el célebre pastor baptista doctor *Martín Lutero King* —Premio Nobel de la Paz— hombre de robusta fe, notable conductor de masas, para quien la religión se integra en un ideal de justicia que reivindica para los suyos.

Las consecuencias de la cuestión negra han sido pues muy graves para las iglesias americanas. No sólo se ha visto acelerado el proceso de fragmentación —lo que en sí, desde perspectiva protestante, tiene sólo una importancia menor— sino que ha provocado una especie de distorsión en el interior de las iglesias blancas. Algunas, las episcopalianas y las metodistas, por ejemplo, han tomado posición valerosamente en contra de la segregación, pero las instrucciones de sus jefes no son obedecidas por todos ni en todo lugar. En el Sur los protestantes blancos siguen siendo en mayoría hostiles a la integración racial, incluso los pastores. En el Norte, por el contrario, la opinión pública condena la segregación y se declara decidida a ponerle fin. El gran teólogo protestante Reinhold Niebuhr no ha dudado en mostrar como reacción frente a la actitud tomada ante la «Revolución Negra»[1] el crecimiento asombroso del catolicismo entre los negros, que en sólo diez años ha pasado de 350 000 a 700 000 fieles. A lo que hay que añadir el desarrollo entre la población negra de multitud de sectas de tipo pentecostal —«Santificados», «Fieles a Dios», «Amigos de Cristo»: hay más de cincuenta— cuyo origen hay que buscar también en la misma causa. Y queda aún la observación hecha por André Siegfried, y que

1. Entre las numerosas obras consagradas a este doloroso problema, señalemos, en francés, la de Thomas Merton, *La Révolution noire* (París, 1964), y la de Brink y Harpis, *La Révolution noire aux U.S.A.* (París, 1964).

sigue siendo aún válida, y quizá más ahora que hace cuarenta años: al afirmarse como «raza superior», despreciando al negro, numerosos cristianos han perdido no sólo el sentido de los valores humanos, que han sido colocados por los Estados Unidos como fundamento de su vida nacional, sino incluso los preceptos sin los cuales no se puede ser cristiano.

Estos preceptos cristianos se encuentran en tela de juicio en nuestro tiempo por causa de otro hecho: la transformación social de los Estados Unidos. Antes de 1865 dominaba la población rural, que constituía un 85 por 100 del total. En 1900 la población rural había descendido al 60 por 100. En 1920 era ya sólo la mitad, y hoy apenas una tercera parte. Este rapidísimo traslado de la población rural a las ciudades es el resultado del enorme crecimiento industrial que desde hace cien años vienen conociendo los Estados Unidos, y que las dos guerras mundiales no han hecho más que acelerar. La trama de la sociedad se ha modificado, las ciudades vieron constituirse una clase obrera totalmente distinta de la antigua. La presión social dejó de pesar sobre los peones agrícolas del Este, blancos y negros, o sobre los colonos de la Frontera, y pasó a cargar sobre las masas obreras de las ciudades, sometidas a la ley de bronce impuesta por los *robber barons*. Así, los Estados Unidos, que no habían tenido una revolución política, se encontraron enfrentados con una revolución técnica. Esta les planteó en primer lugar una cuestión social, y luego, cuando ésta estuvo prácticamente resuelta por el enriquecimiento general, se planteó una cuestión moral provocada por esta misma prosperidad que despertaba profundas transformaciones en las conciencias.

Las iglesias se encontraron colocadas en condiciones muy diferentes a aquellas en que se habían iniciado. Antaño apoyadas en las pequeñas ciudades, en los pueblos, en agrupaciones de unos pocos millares de almas, se encontraron de pronto frente a poblaciones industriales donde habían desaparecido todas las antiguas estructuras sociales y donde se mezclaban todas las nacionalidades y todas las razas. Will Herberg ha comparado este acontecimiento[1] al planteamiento, años antes, del problema de la Frontera. Pero esta «frontera urbana» no era fácil de abordar para unas iglesias que no estaban debidamente preparadas para hacerlo. Las más antiguas, sólidamente asentadas en su estructura rígida, en sus compartimentos sociales, no encontraban la manera de acercarse a estas masas de inmigrantes y de campesinos desarraigados que se amontonaban en las ciudades tentaculares. Incluso algunas, como el metodismo, que habían triunfado brillantemente en la Frontera, se habían aburguesado: el predicador ambulante de los campamentos del Far-West no tuvo su equivalente en los arrabales mineros. Cuanto más crecía la prosperidad, más se transformaban los antiguos movimientos en iglesias burguesas, en las que se cultivaba la piedad individual sin gran preocupación por una responsabilidad comunitaria. El protestantismo americano ignoró pues el problema social tanto como lo había hecho el catolicismo europeo, y se habría podido decir de él lo que Pío XI dijo de la Iglesia católica: que «había perdido la clase obrera». En 1898 un pastor, el reverendo Francis Perry, habiendo interrogado a unos obreros sobre las razones que les habían llevado a apartarse de la iglesia, recibió esta respuesta: «Porque mis camaradas y yo hemos acabado por considerar a la iglesia y al clero como apologistas y defensores del daño que se hace a los intereses del pueblo...» Y pensó en consecuencia que «la elocuencia de los teólogos se opone a los esfuerzos prácticos de los trabajadores para salir de su cenagal». Un socialista europeo no se hubiera expresado de otro modo.

Ante este evidente peligro las iglesias intentaron reaccionar creando un «protestantismo social» análogo a los que se desarrollaban por aquel entonces en Alemania e Inglaterra. Hecho curioso es que este protestantismo social fue obra en principio de las viejas iglesias esta-

1. En la notable obra que ha consagrado a la religión en los Estados Unidos, bajo el título: *Protestants, catholiques, israélites* (N. York, 1955; trad. francesa, París, 1960.) Will Herberg es israelita.

blecidas: presbiterianas, congregacionalistas y episcopalianas; pero pronto todas se unieron en un esfuerzo común: metodistas, baptistas, y cuando se fundó el Consejo Federal de las Iglesias en 1908, en representación de veinticinco denominaciones, una de las tareas esenciales a su cargo fue el ocuparse de la cuestión social. Teóricos como George D. Herron, y sobre todo Walter Rauschenbusch, se esforzaron en adaptar el individualismo protestante a un mensaje de redención social. Una especie de evangelismo social —el *social gospel*— penetró más o menos intensamente en todas las formaciones religiosas, dando al protestantismo americano uno de sus rasgos más sorprendentes.

¿Ha sido satisfactorio el resultado? ¿Se ha detenido la descristianización de las masas urbanas? No lo parece. Las estadísticas muestran que hoy día las dos quintas partes de los norteamericanos viven fuera de toda iglesia, y la adhesión a las iglesias es generalmente sólo nominal. Si en nuestros días la afiliación religiosa ha hecho claros progresos es sin duda en gran parte por razones de puro conformismo, al considerar el obrero convertido en burgués que su promoción social queda incompleta si no se inscribe en el registro de una «denominación» bien considerada. Por lo demás parece que todas las iglesias protestantes se encuentran ante la «frontera urbano-industrial» en un estado de impotencia práctica. Los grandes movimientos que agitan la conciencia de las masas urbanas no parten de las iglesias organizadas. Los Movimientos de despertar que han llegado al alma de las gentes radicadas en las grandes urbes no han sido obra de las iglesias, sino de individuos aislados que se situaban de hecho fuera de todas las iglesias. Anteayer lo fue Dwight L. Moody; ayer Billy Sunday; hoy Billy Graham. Y sobre todo, también aquí se encuentra la obra del baptismo en las formas múltiples que se adaptan, por lo simple de su teología, al espíritu de las gentes humildes; y también triunfan los movimientos «sectarios», nacidos precisamente en Norteamérica en el momento en que se formaba la civilización industrial: Adventistas del Séptimo Día, Testigos de Jehovah, pentecostales. También ellos penetraron con relativa facilidad en los medios desheredados de las grandes urbes, mientras apenas logran profundizar en las masas burguesas, bien instaladas en sus iglesias de compleja y sólida organización. A la cuarta cuestión planteada al protestantismo por la esfinge de la Historia, aún no se le ha dado respuesta.

La religión de los norteamericanos

Al evocar la evolución histórica del protestantismo norteamericano se comprueba hasta qué punto todo ha contribuido a impulsar poderosamente el proceso de fragmentación: sus orígenes, el clima de exigente libertad en que se constituyó y luego se ha desarrollado la Unión, los movimientos de «despertar», las transformaciones impuestas por la Frontera, luego por el desarrollo económico, los incidentes raciales y los provocados por la cuestión social, todo ha actuado en favor de las fuerzas de división. Así los Estados Unidos se han convertido en el país del mundo donde las «denominaciones» son más numerosas. Y, a pesar de todos los esfuerzos de concentración que contrapesan nuevas y constantes escisiones, no parece posible que se les pueda arrebatar el record de fragmentación.

En 1930, fecha en que parece que el protestantismo norteamericano alcanzó el índice más intenso de fragmentación, había en los Estados Unidos 263 denominaciones registradas. De ellas 250 eran protestantes. Y hay que tener en cuenta que las estadísticas oficiales no pretenden dar nunca una cifra exacta de las sectas, que se constituyen sin cesar entre los negros, y que por lo fluctuante de sus contornos y su existencia a menudo efímera son dificilísimas de controlar. Se trata pues de un problema de pluralismo religioso exacerbado, que resulta realmente asombroso para los europeos, incluso para los protestantes. Y no parece que el hábito de la fragmentación vaya a perderse: cuando fue construida en 1941 la «ciudad atómica» de Oak Ridge, los habitantes se hicieron

prometer que les construirían lugares de culto; se hizo un recuento cuidadoso de los que serían indispensables para satisfacer a los adeptos de todas las denominaciones y el resultado de la encuesta fue que para 30 000 fieles hubo que construir 37 templos.

Este seccionamiento no debe ser ignorado o cubierto con el velo de optimistas ilusiones. Conviene recordar lo que se ha dicho varias veces ya sobre la fragmentación del protestantismo que las estadísticas y enumeraciones oficiales muestran con poco sentido de la realidad. Es absurdo colocar en la misma lista de «denominaciones» religiosas a la Iglesia católica-romana, que cuenta 40 millones de fieles, y a cualquier minúscula secta negra que no llega a 5 000.

Entre los grupos protestantes, los siete mayores representan ellos solos casi las nueve décimas partes del protestantismo norteamericano. Los baptistas ocupan el primer lugar con 23 millones de fieles, seguidos por los metodistas con 16 millones. Vienen luego los luteranos, con 8 500 000; los presbiterianos, con 6 500 000; los episcopalianos, los Discípulos de Cristo y los pentecostales, que completan esta mayoría. Pero hay que advertir que alguna designación, como la de «luteranos», encuadra de hecho hasta once iglesias; los «metodistas», aproximadamente doce, y el número de variaciones del pentecostismo es prácticamente desconocido.

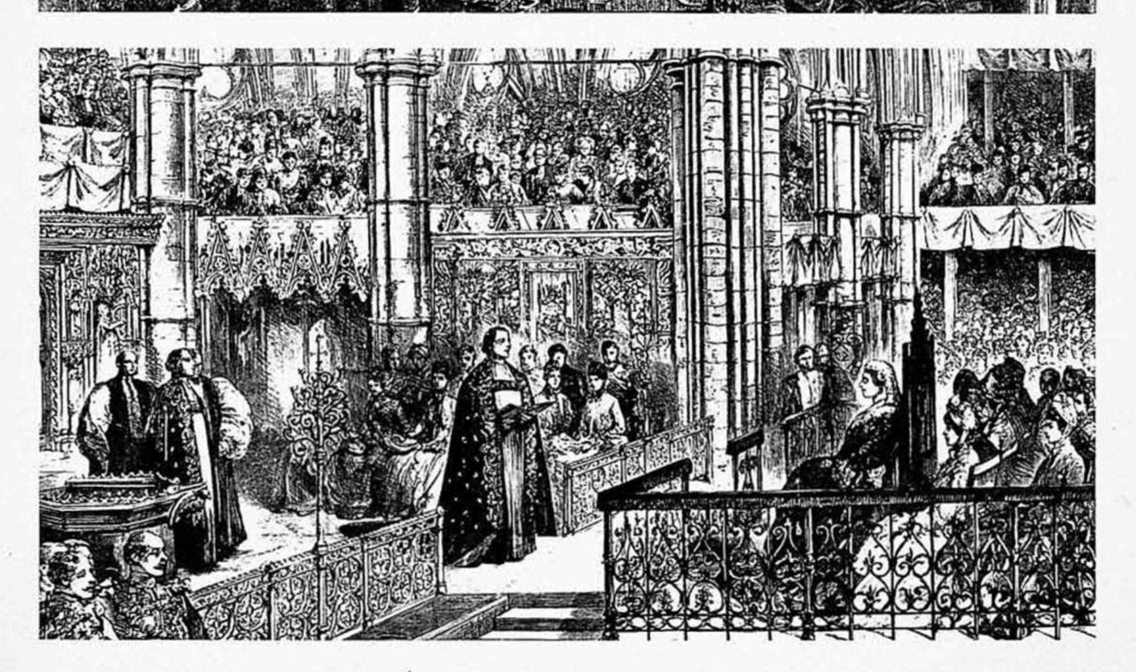
A pesar de esta diversidad —o quizás a causa de ella— los norteamericanos parecen experimentar cada día más intensamente la necesidad de pertenecer oficialmente a una iglesia. Al principio, no era así. En 1800 sólo el 10 por 100 de los ciudadanos protestantes de la Unión inscribían sobre la hoja de censo una comunidad religiosa a la que se consideraban afiliados. En 1900 eran ya el 32 por 100. Hoy, 64 por 100, y el porcentaje aumenta cada día. Y es que en el marco de la sociedad americana, tal como se ha ido constituyendo, es indispensable pertenecer a una denominación religiosa para situarse socialmente. En 1953, cuando el general Eisenhower entró en la Casa Blanca, realizó un gesto que no le había parecido indispensable para mandar las tropas en Europa pero que lo era para gobernar en los Estados Unidos: se bautizó y se hizo inscribir en la iglesia presbiteriana. Esta evolución de las costumbres ha correspondido a una fuerte tendencia de las iglesias a institucionalizarse, a organizarse, y las cifras muestran que las más sólidamente organizadas son las que ven crecer más prontamente el número de sus fieles. Esto es la causa de que incluso las iglesias menos inclinadas originariamente a esta estructuralización se apresuren a organizarse de forma más o menos rígida, como han hecho incluso los baptistas.

Se ha instaurado, pues, una rígida estructuración social que se superpone a la estructuración religiosa como si cada una de las categorías del protestantismo correspondiera espiritualmente a un grupo social o étnico particular. André Siegfried lo había mostrado ya en una página brillante, y las cosas no han cambiado mucho desde 1926. Los baptistas siguen reclutándose sobre todo entre las clases bajas, blancos y negros, de las zonas rurales y de las ciudades de segunda o tercera categoría. Los metodistas, que ya no son el grupo humilde que fue en sus orígenes, los reclutan entre «los comerciantes acomodados cuyos negocios ha bendecido el Señor». Los episcopalianos, entre las gentes elegantes con vieja tradición de riqueza firmemente asentada, y están especialmente orgullosos de que George Washington y Franklin Roosevelt hayan sido de los suyos. Los congregacionalistas y los presbiterianos, en la aristocracia culta y puritana al estilo del *Mayflower*. Los cuáqueros cuentan con numerosos y opulentos hombres de negocios. No hay, pues, sólo yuxtaposición entre estas «denominaciones», sino superposición, siguiendo rigurosamente una escala social.

Sin embargo, a estas fuerzas de dislocación han venido oponiéndose, especialmente desde principios del siglo XX, otras fuerzas de concentración. En el plano de la práctica, el yanqui concilia su individualismo y su gusto por la acción en masa por medio del federalismo político y la organización de los trusts. Lo mismo ocurre en el plano religioso. Por otra

Dos grabados de grandes ceremonias religiosas de la época victoriana (Biblioteca Nacional): arriba, la coronación de la reina Victoria —el 28 de junio de 1838— en la abadía de Westminster; abajo, la ceremonia de su jubileo, el 21 de junio de 1887. Imágenes elocuentes del tradicionalismo británico y del legalismo casi sagrado que liga al pueblo inglés con la Corona. Pero la «Iglesia de Inglaterra», de la que la reina Victoria era la protectora, sólo representaba a una endeble mayoría de protestantes británicos, pues casi la mitad de ellos pertenecía a «las Iglesias libres evangélicas».





parte es frecuente oír decir que si las iglesias quieren ser más eficaces deben, como los grandes negocios, operar una concentración horizontal y vertical. Esta demostración por la eficacia ha sido incluso expuesta por los norteamericanos en las reuniones del Consejo Ecuménico de Lund y de Evanston, entre el asombro de los protestantes europeos, más respetuosos con la teología... La tendencia a la unión se ha venido manifestando en el interior de las grandes denominaciones.[1] Así, los luteranos, los baptistas, los metodistas, han constituido federaciones que, de manera más o menos cerrada, agrupan a un número más o menos grande de iglesias. En algunos casos se ha llegado hasta la fusión, como ocurrió, en 1939, entre tres iglesias metodistas. Al mismo tiempo la aproximación se ha venido realizando también entre las iglesias de confesiones diferentes. En 1908 se fundó el *Consejo federal de las iglesias*, en el que están representadas veinticinco grandes denominaciones que agrupan las dos terceras partes de los protestantes americanos. Parece cada vez más como si se quisiera buscar «no el *shibboleth* que separa, sino la realidad que une». Así se han reagrupado, en 1950, dentro del *Consejo nacional de las iglesias de Cristo*, varias antiguas organizaciones, como la *Foreing Mission Conference* (1893), la *Home Mission Council* (1908), la *Missionary Education Movement*. A este Consejo Nacional se ha adherido el Consejo Federal, que en la práctica ha llegado a controlarlo. Este federalismo, que está hondamente arraigado en el genio americano, parece insuficiente a algunos, y se ha ido esbozando un movimiento más radical de fusión inter-iglesias, tal como ha propuesto, en 1960, a las iglesias presbiterianas, episcopalianas, metodistas e «iglesias reunidas de Cristo» el teólogo E. Carson Blake. Este movimiento de concentración puede modificar considerablemente aspectos fundamentales del protestantismo norteamericano e incluso mundial. Los maliciosos observan que habría más posibilidades de lograrlo rápidamente si las denominaciones no tuvieran cada una su propia administración, que da de vivir a muchos, y también a menudo una jerarquía demasiado celosa de sus derechos.

No quedaría dicho todo sobre el protestantismo norteamericano si no se añadiera que a esta dialéctica de la división según las disciplinas eclesiásticas viene a interferirse otra, de orden más específicamente espiritual. Porque los Estados Unidos, comprometidos como están en la carrera hacia el mundo moderno, con sus seducciones y sus peligros, han sido terreno idóneo para la gran batalla entre las dos tendencias que han dividido las conciencias cristianas en el siglo XX: una de ellas que acepta el pensamiento moderno, y la otra que lo rechaza. Lo que se ha venido llamando modernismo o protestantismo liberal ha dividido hondamente a los norteamericanos, y la escisión es visible aún hoy. Por un lado, lo que se llama en el protestantismo europeo «la ortodoxia», se ha convertido en los Estados Unidos en *Fundamentalismo*, «mezcla de estricta ortodoxia y de pietismo», dice el Padre Tavard. El fundamentalismo expone la fe con fórmulas abruptas, y guarda celosamente todos los dogmas de la Reforma, o lo que se imaginan como tales. El fundamentalismo defiende así «la religión de los padres», rechaza todas las hipótesis de la ciencia que no son conciliables con la letra de las *Escrituras*, y proclama que hay que considerar como verdadera hasta la mínima palabra de la *Biblia*. Fueron los fundamentalistas quienes, en 1925, se opusieron a la enseñanza del evolucionismo en las escuelas de Tennessee y otros cuatro Estados. En el proceso que resultó de su acción, Byran, antiguo secretario de Estado, fundamentalista convencido, proclamó que creía a pies juntillas que la ballena se había tragado a Jonás y que lo había devuelto al cabo de tres días. Frente a este integrismo, el *liberalismo* se presenta con toda clase de matices, desde el deseo de ampliar el marco religioso para adaptarlo mejor a las exigencias del mundo moderno, hasta una especie de humanismo espiritualista en que se disuelve todo credo positivo. El abismo entre las dos tendencias se observa a la vez en el lími-

1. Se ha expuesto ya esta tendencia a lo largo de nuestro primer capítulo.

te de las iglesias —los baptistas, por ejemplo, son fundamentalistas—, pero también incluso en el interior de las iglesias, coincidiendo a grandes rasgos con la divisoria Norte-Sur, de manera que el Sur resulta fundamentalista, mientras el Norte es más bien liberal.

Todas las diferencias señaladas, toda la fragmentación a que nos hemos referido, plantean una cuestión fundamental: «¿Existe, a pesar de todo, un protestantismo norteamericano?» Pues bien: sí, existe. Puede que haya una distancia enorme entre un baptista del Sur y un presbiteriano de Nueva Inglaterra, pero no deja de haber por ello, entre uno y otro, elementos comunes que superen toda disimilitud. El más evidente de estos principios comunes es la fidelidad a la *Biblia*, que se considera, como hemos visto ya, esencial a todo protestantismo, y cuyo lugar eminente en toda la vida norteamericana es fácil de comprobar; e incluso en aquellos lugares donde la práctica religiosa puede considerarse nula, subsiste, sin embargo, hacia el Libro Santo una devoción casi fetichista, que se manifiesta de mil maneras diferentes. Otro rasgo común a todo el protestantismo norteamericano es su aspecto puritano; arranca éste de sus orígenes, pues la mayor parte de los pioneros que fundaron las iglesias de Norteamérica estaban fuertemente influidos por el puritanismo. Este rasgo ha ido desdibujándose a lo largo del siglo XX, pero está aún lejos de haber desaparecido. Y es él el que impone un moralismo de principio, al que se han ido poniendo en la práctica muchas derogaciones, pero que se traduce aún en costumbres como «la comida del domingo»[1] y en medidas administrativas que asombrarían a un europeo.[2] Este protestantismo yanqui posee muy hondamente la convicción de ser objeto de elección divina, de ser, bajo diversas formas, la más alta expresión del Cristianismo y de todas las religiones. No se ha olvidado aún al respecto el predestinacionismo de Calvino, que encuentra su aplicación más evidente en la política: protestantismo y libertad son la misma cosa. Ralph Barton Perry, profesor de la Universidad de Harvard, ha consagrado años enteros de enseñanza y, además, un grueso libro, a demostrar que *Puritanismo y Democracia*[1] se hallan sustancialmente asociados. Todos los protestantes de los Estados Unidos están convencidos de que a su fe se debe el que tengan, según frase del senador La Folette, «el gobierno más perfecto del mundo». Y están igualmente seguros de que esta fe les impone el deber «de dar ejemplo de devoción a los grandes principios de justicia que derivan de las revelaciones de la *Sagrada Escritura*», como repetía con gran satisfacción el presidente Wilson. Faltar a esta exigencia sería para el pueblo elegido cometer un pecado mortal. Lo que, en definitiva, quiere decir que la fe protestante se conjuga con el orgullo nacional, y que ella sostiene y justifica orgullosamente la obligación de asumir, al precio de grandes sacrificios, el *leadership* del mundo.

Una de las menos felices consecuencias de esta convicción ha sido la hostilidad, durante mucho tiempo declarada, hacia todos los heterodoxos y, especialmente, a los católicos. El anticatolicismo ha sido, hasta época muy reciente, uno de los rasgos comunes más característicos de todos los protestantismos yanquis. Se ha traducido de manera diversa, en unos más violento que en los otros, yendo a veces hasta la hostilidad declarada, e inspirando a todos un desprecio profundo hacia cualquier cosa que pudiera tener relación con el catolicismo. Contra el Papa, a quien John Adams, sucesor de Washington en la Casa Blanca, llamaba «tirano eclesiástico»; contra el Vaticano, considerado como el más temible enemigo de la libertad; contra las «idolatrías» romanas. Y aún hoy la mayoría de los protestantes están de acuerdo con esta actitud. No hace aún mucho tiem-

1. El reposo dominical exige que el comercio de la alimentación cierre, pero se puede comer en los restaurantes pagando la única comida que sirven a doble precio.

2. Los puritanos Estados Unidos han inventado el *strip-tease*, pero en sus hoteles no se admiten parejas irregulares.

1. Nueva York, 1952. Trad. francesa, París, 1952.

po que la *American Legion* se oponía a la entrada de la bandera estrellada en una iglesia católica. Y cuando, en 1928, Alfred Smith, católico, quiso presentarse a las elecciones presidenciales, se alzó un grito de guerra que halagó a todos los oídos protestantes: «¡No dejéis entrar al Papa en la Casa Blanca!» Es verdad que este grito había brotado del Gran Brujo Imperial del Ku-Klux-Klan, la asociación clandestina, fundada en 1866, para luchar por «la defensa de la raza blanca» contra los negros, y a la que fue asignada, en 1915, fecha de su resurrección, además de la lucha contra los negros, y entre otros fines, la lucha contra los progresos del catolicismo.[1]

El protestantismo norteamericano se halla unido, tanto o más aún que por sus elementos profundos, por algunas apariencias exteriores. Y éstas son hasta tal punto constantes, que para un norteamericano resulta a menudo imposible identificar una denominación partiendo de su actuación pública. Todas las denominaciones utilizan los mismos medios para atraer a los fieles, anunciando en los periódicos, la radio o la televisión el nombre del predicador que pronunciará el sermón en el acto del culto, o el concierto de música sacra que constituirá el ornamento. Una especie de emulación casi comercial opone a las iglesias entre sí. A todas les gustan las realizaciones tangibles, los lugares de culto confortables, las salas de reunión bien instaladas. Las denominaciones poderosas tienen un clero ostentoso provisto de suntuosos automóviles. Y esto constituye para ellos realmente una obligación: si obraran de otro modo se expondrían al descrédito.[1] Sólo las sectas recientes se presentan con más modesta apariencia. Y, por otra parte, se tiene a menudo la impresión de que estas iglesias se encuentran tranquilamente persuadidas de que han domesticado a Mammon...

Esto no deja de presentar ciertas ventajas, especialmente por lo que atañe a la generosidad. Cien millones de norteamericanos dedican cincuenta dólares por cabeza a las necesidades de su comunidad religiosa.[2] Para la construcción de templos se cuenta con presupuestos gigantescos. En 1958 el total dedicado a estos gastos ascendía a 500 millones de dólares. Existe una iglesia para cada 400 blancos, por término medio, y una para cada 200 negros, y se construyen doce por semana. Los millonarios —millonarios a escala americana, es decir, poseedores de miles de millones— consideraron un deber ayudar a su iglesia. Jay Cooke, Rockefeller, Armour, Vanderbilt, por ejemplo. En 1956 John D. Rockefeller, junior, distribuyó diez millones de dólares para el desarrollo de los seminarios protestantes en toda la Unión. La separación total con relación al Estado obliga a todas las iglesias a contar exclusivamente con las aportaciones de sus fieles, no sólo para retribuir al clero, sino también para sostener sus seminarios, escuelas, universidades, hospitales. Pero precisamente una de las glorias de los creyentes U.S.A. —sean católicos, israelitas o protestantes— es el afán de financiar generosamente todas sus instituciones. Las Misiones

1. El anticatolicismo ha disminuido su violencia claramente en nuestros días, en parte —como veremos luego— porque la fe protestante ha perdido su carácter combativo, y también porque los católicos han ido ocupando en la Unión un lugar cada vez más importante y difícil de ignorar. Parece haberse producido incluso una reacción rápida desde 1958, con la figura del Papa Juan XXIII y sus llamamientos tan sencillamente generosos a la fraternidad cristiana, que han llegado a conmover a numerosas almas en los Estados Unidos. Ciertas iglesias parecen haber iniciado avances hacia un acercamiento, especialmente las episcopalianas, que hablan ya de abandonar el adjetivo «protestante» en el título oficial de su iglesia. En julio de 1964 tuvo lugar en Saint-Louis (Missouri) un matrimonio mixto, en el que un sacerdote católico y un pastor episcopaliano oficiaron conjuntamente, con autorización de sus respectivos arzobispos. Pero queda aún un sentimiento de hostilidad confusa en las masas, y este sentimiento impide, por ejemplo, que el Departamento de Estado envíe un embajador al Vaticano.

1. Esto, a *grosso modo*, podría decirse también del catolicismo norteamericano.

2. Lo que representa unos 300 francos. Los católicos franceses dan por término medio de 2 a 3 francos.

protestantes en tierras paganas se ven también favorecidas por esta generosidad: la mitad al menos de las existentes en el mundo viven de la generosidad de los norteamericanos; y en el momento actual asistimos a un enorme despliegue de las Misiones en América del Sur. Hay que añadir aún a este cuadro los medios de apostolado que la generosidad de los fieles pone a disposición de las iglesias. No hay ni una iglesia, ni siquiera la más exigua, que no posea sus periódicos. Las grandes denominaciones controlan e inspiran muchos de los más leídos. En 1958 se contaban más de 40 000 emisiones religiosas de radio y televisión, y la *American Bible Society* distribuye en el mundo entero 15 millones de biblias en 228 lenguas o dialectos distintos.

Todos estos resultados dependen de una cualidad que los norteamericanos, raza de pioneros y realizadores, posee y valora por encima de todo: la eficacia. Nadie se atrevería a dudar de la eficacia de las iglesias de los Estados Unidos; pero, ¿no habrá en ello también un peligro? Este peligro se ha venido manifestando cada vez más nítidamente a medida que los Estados Unidos se convertían en el país de las grandes realizaciones técnicas, de la prosperidad, de los altos rendimientos. Se ha producido una transformación en el seno del viejo protestantismo. Se acentúan no los valores de piedad, de búsqueda de una relación con Dios, sino los valores de la acción.[1] Esta evolución aparecía justificada por Calvino, cuya doctrina conduce a ver en el éxito terrestre una muestra de predilección divina. Cristo, bajo esta perspectiva, no es ya la víctima ofrecida en redención de los pecados, sino el hombre de muy alta virtud, el conquistador de almas, un superhombre que debe servir de modelo. «Si quieres poder, pídeselo a Jesucristo», decía en sus sermones un predicador de Boston. Y Siegfried asegura que «la literatura americana se ha complacido especialmente en presentarnos a un Cristo *businessman*, un Cristo *Boster*, un Cristo periodista o sindicalista». Cabe preguntarse qué es lo que queda del Dios encarnado para la Salvación del mundo, el hombre de dolor, víctima redentora, en estas imágenes irrisorias. La angustia del pecador, el sentimiento trágico de la vida, que siguen siendo los menos dudosos elementos de grandeza del pensamiento reformado, ceden ante un blando optimismo. En 1847 Bushell y Ward Beevher fundaban toda la vida religiosa sobre la certeza de la inmensidad del amor divino. Más tarde, una secta, la de los «universalistas», enseñaba que todas las almas se salvarían. Durante mucho tiempo los «revivalistas» pietistas han reaccionado contra las deformaciones de la fe; pero en nuestros días, Billy Graham, el célebre predicador, da muestras también de este optimismo al titular uno de sus sermones «La Vida triunfadora».

Pietistas, revivalistas y fundamentalistas se han mostrado acordes en aceptar otro deslizamiento que aparta aún más al protestantismo norteamericano de sus bases dogmáticas. La consecuencia lógica de esta especie de rousseaunismo considera que la verdadera justificación de la religión es cristianizar la sociedad para que se realice la bondad natural del hombre. Su enseñanza insistirá, pues, sobre la mejora de la vida social, sobre la práctica de las virtudes cívicas, sobre el sentido de responsabilidad frente a la comunidad humana. El Cristianismo no es ya un cuerpo de doctrina, ni siquiera un código de reglamentos como aún creían los puritanos, sino una simple actitud de la conciencia frente a todos los problemas de la vida social. Lo que será de la fe, bajo estos supuestos, no es un misterio para nadie. En 1897 el periódico protestante *Arena* escribía: «Los Credos se desmoronan; los actos ocupan su lugar. La religión del porvenir insistirá más sobre la vida que sobre el dogma.» Le dejarán, en suma, en la batalla del éxito, el puesto de árbitro o el de buen samaritano. Lo que equivale a decir que tanto vale una fe como otra. «Nuestro gobierno no tiene sentido si no está fundado sobre una fe religiosa profundamente

1. También en el catolicismo norteamericano se ha señalado esta tendencia bajo la forma de *Americanismo*. Por advertencia de León XIII, la Jerarquía norteamericana ha evitado esta amenaza de desviación.

sentida, y poco importa cual sea esta fe», declara el general Eisenhower.[1]

De este protestantismo en descomposición se ha podido decir[2] que es «flojo como mantequilla». ¿Quién se beneficia de esta situación? No las iglesias establecidas, que aparecen como intercambiables. Se abandonará una para entrar en otra, y se hará por razones contingentes, porque ésta está mejor considerada que aquella, o... porque el lugar de culto está más próximo a su domicilio.[3] Incluso pierde el protestantismo en bloque. Todos los observadores están acordes en afirmar que a partir de los años 1920 hubo una baja muy sensible en todos los aspectos en las afiliaciones a las iglesias, en la práctica, en la construcción de edificios de culto. El materialismo concreto, el que consiste, no en rechazar a Dios, sino en su eliminación inconsciente pero total de la vida, no ha cesado de hacer progresos, aunque haya sido denunciado miles de veces desde el púlpito.[4] «Mucho más que el Cristianismo —escribe el metodista Hervey Seifert[5]— la fe que vivimos es el cientifismo, el racionalismo, el materialismo. Nosotros rendimos verdadero homenaje a los nuevos autos, a los vestidos elegantes, mucho más que al Sermón de la Montaña.» Según el lúcido observador Herberg, este proceso ha tenido incluso otra consecuencia, la pérdida para el protestantismo de su condición de exclusiva religión nacional. Para el norteamericano de hoy, el protestantismo, el catolicismo y el judaísmo son «tres manifestaciones de los mismos valores espirituales, los que se supone

1. *The New York Times*, 23 de diciembre de 1952.

2. Th. Maynard, libro citado, pág. 212.

3. El Revdo. Rosewell Barnes, secretario general asociado al Consejo nacional de las iglesias de Cristo, ha declarado que cada año el 20 por 100 de las familias cambian de grupo religioso. (*Time*, 16 de septiembre de 1957.)

4. Púlpitos católicos y protestantes, porque amenaza por igual al catolicismo y a las denominaciones protestantes.

5. *The Church in Community Action*, Nueva York, 1952, pág. 222.

representan toda la democracia americana».[1]

Contra esta transformación del protestantismo auténtico en un activismo y un civismo burgués, se ha producido una reacción análoga a la que se manifiesta en el protestantismo europeo. Ha llegado con retraso —Karl Barth sólo ha empezado a ser estudiado seriamente hace muy poco tiempo— pero está en progreso constante. El protestantismo liberal y el *social gospel* mantienen aún su importancia pero se hallan ya en descenso, y se observan signos indiscutibles de un renacimiento propiamente religioso. Señalemos tres. Desde el fin de la Segunda Guerra Mundial se asiste a un movimiento de renovación en el campo de la Teología, que la enseñanza de los seminarios vuelve a colocar en el debido lugar, usurpado por la exégesis y la historia; y son cada vez más numerosos los cursos y conferencias destinados a los laicos. Esta teología está influida por Karl Barth y Kierkegaard, y sus maestros son Reinhold Niebuhr y Paul Tillich. Se está produciendo también una evolución en la concepción y la práctica del culto, evolución particularmente sensible en las iglesias tradicionales, luteranas, episcopalianas, en las que la renovación litúrgica es sorprendente, y lleva a concebir la Santa Cena como centro del culto, cuando en muchas iglesias estaba relegada a un plano inferior en favor del ministerio de la Palabra, de manera que el Sacramento se celebraba sólo tres o cuatro veces por año. En fin, se asiste desde hace veinte años a una reacción evidente del apostolado. Esta reacción se manifiesta de manera muy diversa: un renacimiento del evangelismo, que hace pensar en un «despertar» en el que se insiste en la transformación interior más que en la buena conducta, evangelismo del que Billy Graham, a pesar de su inclinación hacia un cierto activismo, es el más notable representante. Igualmente se señala una inclinación hacia la búsqueda de nue-

1. Obra citada, pág. 50: El rápido desarrollo del catolicismo, y, aún más, el hecho de que se haya hecho «reconocer» cada vez más como auténticamente norteamericano, aparece como una confirmación de esta tesis.

vos métodos para reconquistar las almas, métodos a menudo inspirados en los que experimentan los protestantes y católicos de Europa: parroquias comunitarias y proletarias de East Harlem, de Oak Street en New Haven, de Chicago, de Cleveland, misiones obreras y ambulantes; en fin, una impresionante ascensión de las «nuevas iglesias» o sectas, con carácter carismático, en las que se mantiene imperiosa la exigencia de una conquista espiritual asociada a sentimientos sinceros de fraternidad, ascensión que ha llevado a los pentecostales a ocupar un puesto entre las siete primeras denominaciones protestantes.

Tras el descenso, muy perceptible, que sufrió entre 1920 y 1940 el protestantismo norteamericano, no hay duda que ha logrado recuperarse. Se comprobó, durante y después de la Segunda Guerra Mundial, un rebrote de religiosidad francamente extraordinario, y de este resurgir se han beneficiado igualmente el catolicismo, y, en menor grado, el judaísmo. Las causas son complejas. Quizá la angustia existencial del hombre ante la amenaza de destrucción atómica, o el deseo, ya señalado, de subir un escalón en la estimación social presentándose como adherido a una iglesia, o el acrecimiento general del ocio. Desde luego, de lo que no cabe la menor duda es de la existencia de este renacer de la religiosidad norteamericana. En 1940, el 50,7 por 100 de los norteamericanos mayores de 14 años eran miembros de una iglesia; en 1958 la cifra ha ascendido a más del 65 por 100. En 1958, 251 denominaciones religiosas contaban 109 557 741 fieles. Una encuesta Gallup indicaba que un domingo cualquiera en que se había realizado la investigación, habían asistido a alguna ceremonia religiosa el 47 por 100 de los adultos, y el 95 por 100 declaraban creer en Dios. El interés por las cosas religiosas es considerable, como prueba el aumento constante en las tiradas de libros, revistas y diarios religiosos. Es normal que el protestantismo se haya beneficiado ampliamente de este movimiento, pero crece sin embargo la influencia del catolicismo, que tiene a su favor la serenidad de la fe, la permanencia de la tradición, su trascendencia, opuesta a la estrechez de los particularismos, su actitud de generosa firmeza por lo que respecta a la cuestión racial, su intransigencia frente al comunismo, y un grupo selecto de intelectuales y políticos cuyo prestigio favorece profundamente al catolicismo. En 1958 se proclamaban protestantes 61 504 669 norteamericanos. El porvenir nos dirá si este protestantismo sólido, vigoroso, seguirá progresando espoleado por la emulación con el catolicismo. Nos dirá también en qué medida habrá logrado trazarse un camino recto que puedan seguir juntos los fieles de las 241 denominaciones, o si permanecerá escindido, como teme el pastor Mac Laughlin,[1] en dos fracciones: el protestantismo ardiente de los fundamentalistas, de los pietistas, de los miembros de las sectas jóvenes, y esa especie de civismo moralizador en el que se funde el vago deseo de comunicarse con las realidades superiores, y que es considerado como «la religión de los norteamericanos».

La gran etapa de las Misiones protestantes

Paralelamente a su desarrollo en tierras de Norteamérica, el protestantismo se encontró asociado a la expansión británica en lo que debía ser primero el Imperio, y luego el *Commonwealth*. Y fue tomando matices y formas que no dejan de recordar, en sus líneas fundamentales, a las que presenta en los Estados Unidos.[2] El segundo gran acontecimiento de la

1. William G. Mac Laughlin, *Modern Revivalism* (Nueva York, 1959), pág. 465.

2. El hecho más saliente en la historia religiosa de estas colonias ha sido durante mucho tiempo la rivalidad entre el anglicanismo importado por los poderes públicos y el «no-conformismo» de los colonos, especialmente de los escoceses y los galeses que representaron en todos los territorios un papel importante por lo que se refiere a la tarea colonizadora. Esta rivalidad es aún bien patente en Nueva Zelanda, el más británico de todos los Dominios, donde en nuestros días 1 600 000 protestantes están divididos entre el tipo religioso de la *Christ-Church*

expansión protestante es el extraordinario desarrollo que conocieron durante ciento cincuenta años sus misiones en tierras no-cristianas. Se abre aquí un capítulo cuyas páginas no pueden seguirse sin asombro y admiración. Los católicos, que por otra parte conocen tan mal su propia historia misionera, ignoran totalmente la de sus hermanos separados. Sólo han oído hablar quizá de algunos incidentes desagradables o de las debilidades y mediocridad que se hallan en la trama misma de la condición humana y dieron lugar a acusaciones escandalosas entre bautizados. Pero son muy pocos los que tienen una leve idea de la grandeza de alma, de la fe auténtica que animó a los osados pastores, a menudo acompañados por su joven esposa, lanzados a la aventura de la conquista de almas entre peligros y sufrimientos de toda clase que las tierras desconocidas reservan a los portadores de la Cruz. ¿No será traicionar el amor a Cristo el considerarlos como molestos competidores, sin reconocer que precisamente por ese amor se han lanzado a la difícil empresa?

Los protestantes fueron muy lentos en darse cuenta del deber misional. Los maestros de la Reforma, empezando por Lutero, comprendieron en general muy mal la obligación de «ir y enseñar a todas las gentes». Incluso se buscaron argumentos teológicos para oponerse a las misiones: la era de la expansión apostólica estaba terminada, nadie pretendería abrirla de nuevo; Dios, que ha marcado el destino de todas las gentes, ha querido que los paganos lo sean. Decía Théodore de Bèze que se debía dejar la evangelización a «esas langostas vomitadas por el Infierno, y que llevan con hipocresía el nombre de Jesús». El único de los reformistas de la primera generación que mostró una opinión distinta fue Bucero. A principios del siglo XVII algunos pensadores, holandeses especialmente, esbozaron una teología de la Misión. Algunos realizaron tentativas, como por ejemplo los franceses Villegagnon y Jean de Ribault, los holandeses Eduardus y Dorenslaer, el inglés John Elliot, que imitó los métodos de las reducciones jesui-

anglicana y construyen iglesias siguiendo el modelo de los viejos monumentos de Inglaterra, y, por otra parte, el sistema religioso de Dunedin, presbiteriano, escocés, puritano. Pero este sistema no ha dejado de complicarse con la llegada de nuevas denominaciones o la aparición de sectas. Hoy hay al menos treinta y cuatro, algunas de las cuales, como los Estudiantes de la Verdad y los Inmortalistas, son específicas del país. En Australia, el 44 por 100 de los seis millones de protestantes pertenecen en principio al anglicanismo, y hasta época muy reciente estuvieron estrechamente vinculados a la iglesia de Inglaterra. A fines del siglo XVIII llegaron sacerdotes anglicanos acompañando a los desgraciados convictos que constituyeron la primera masa de población del Continente. Uno de ellos era el célebre Reverendo Richard Johnson, que fue durante mucho tiempo el único sacerdote entre los penados, y tenía que celebrar el culto al aire libre a falta de iglesia. Pero los presbiterianos, y sobre todo los metodistas, supieron utilizar la corriente colonizadora provocada por la fiebre del oro, y hoy representan cada uno de estos grupos un 12 por 100 de la población protestante, quedando el resto dividido entre muy numerosas denominaciones, cuya fragmentación se ve acentuada por la enormidad de las distancias que acentúa las diferencias. Las múltiples tentativas para establecer una verdadera colaboración entre los diversos protestantismos no han logrado un resultado convincente hasta 1960.

En Canadá, la Historia del protestantismo recuerda aún más la de los Estados Unidos. Como ocurrió con sus vecinos del sur, las iglesias establecidas, iglesia de Inglaterra e iglesia presbiteriana escocesa, demasiado inertes, demasiado ligadas a los intereses coloniales, no se ocuparon a tiempo de los pioneros y colonos que se desplazaban hacia el norte y el oeste. Fueron los baptistas y los metodistas los que realizaron esta tarea. Luego entró en acción la acostumbrada fragmentación con la llegada de la mayor parte de las sectas surgidas en Inglaterra y en los Estados Unidos: irvingianos y hermanos de Inglaterra, hermanos de Plymouth y adventistas entre otras. Aparecieron también sectas locales, como la de los «donaldianos», creada por el Reverendo Donald Mac Donald. La urbanización del país en el siglo XIX ha provocado por un lado la descristianización de las masas, pero también, por otra parte, una concentración de las fuerzas protestantes en torno de los presbiterianos puritanos, que hoy, con 4 500 000 fieles, representan la mitad de los canadienses protestantes. Una parte de estos presbiteria-

tas, el danés Hans Egede, héroe solitario entre los esquimales.

Se había iniciado, pues, una corriente misionera en el seno del protestantismo y el primer lugar lo ocuparon los metodistas, con una figura importantísima, el doctor Coke, émulo de San Francisco Javier. El doctor Zinzendorff, cinco años después de haber fundado su centro pietista de Herrnhut, envió Hermanos Moravos a los países considerados como más difíciles. Pronto hubo misioneros protestantes en América, entre los pieles rojas, en la India, Ceylán, Oceanía, China, Mogolia, Groenlandia, Labrador, Africa del Sur. Todo era aún esporádico y mínimo. Los centros misioneros no llegaban a cincuenta, y los pastores de misión eran apenas 200, pero verdad es que también las Misiones católicas distaban mucho de ser prósperas.

El gran impulso estaba sin embargo muy próximo. La renovación y el impulso espiritual que acompañó en muchos países cristianos a las crisis revolucionarias se tradujo, en el seno del protestantismo, en la aparición de *Sociedades Misioneras*. La primera nació en 1792, en la India, de manera conmovedora: el pastor baptista William Carey, cuya noble figura evocaremos seguidamente, agrupó a doce compañeros, tan pobres como él, para fundar la *Baptist Missionary Society*. Pusieron en común sus esfuerzos, sus recursos, y un capital inicial de ¡278 francos! Tres años más tarde, en 1795, un grupo de pastores ingleses no-conformistas fundaba la *London Missionary Society*, una de cuyas glorias sería Livingstone. En 1796, la Sociedad Misionera de Londres envió a la India el *Duff* con treinta misioneros. Los anglicanos siguieron el ejemplo, y, en 1799 fundaron la *Church Missionary Society*. El movimiento estaba en marcha. Los holandeses en 1797, los norteamericanos en 1810, los suizos de Basilea en 1815, los daneses en 1821, los metodistas en 1813 y 1819, los episcopalianos en 1820, siguieron el impulso misionero. En 1821 una *Exposición del estado actual de las misiones evangélicas en los pueblos infieles* citaba con orgullo doce sociedades misioneras, 252 centros de misión y 520 misioneros.

nos ha logrado unir a su alrededor, en 1925, en la iglesia unida del Canadá, a metodistas y congregacionalistas, e intenta actualmente unirse a la iglesia anglicana del Canadá (única iglesia de la Comunión anglicana que lleva este título).

Donde la Historia del protestantismo ha revestido más dramáticos caracteres ha sido en Africa del Sur, al complicarse la habitual tendencia a la división con los antagonismos nacionales, y luego con los problemas raciales. Primero la cuestión se planteó entre los colonos franceses y holandeses, que formarían, unidos, la nación de los Boers, frente a los deportados de Inglaterra. Hermanos Moravos, baptistas, reformados holandeses iniciaron la tarea, secundados hacia 1815 por los anglicanos. El mosaico religioso recubrió pronto todo el país. La Guerra de los Boers (1899-1902), en la que asentó Inglaterra su dominio sobre el país, supuso, desde el punto de vista religioso, la oposición entre anglicanos y presbiterianos frente a los Boers calvinistas. Una de las consecuencias de este conflicto fue que se constituyeran entre los protestantes de la Unión Sudafricana dos bloques religiosos, anglicano el primero y calvinista el otro, mientras las demás denominaciones se adherían a uno u otro, según sus preferencias. La tensión permanece aún viva entre ellos. En 1955 fue elaborado un proyecto de ley para hacer de la Unión un «Estado calvinista», cosa que provocó tumultos desencadenados por los anglicanos. La cuestión racial no cesa de agravarse y agravar los conflictos religiosos desde hace medio siglo. Mientras la iglesia anglicana se muestra valerosamente hostil al *Apartheid*, firmemente apoyada también por los metodistas, la iglesia reformada holandesa reclama la segregación. Pero incluso dentro del campo calvinista gran número de fieles plantean la cuestión de si el *Apartheid* es conciliable con los principios del Cristianismo. Hay que añadir que esta historia de las diversas iglesias de las colonias británicas y de los Dominios es inseparable de la del movimiento misionero, del que se tratará a continuación. Hay que observar que, en conjunto, estos protestantismos «coloniales» han sido muy poco influenciados por el liberalismo, y que siguen siendo muy «ortodoxos» o «fundamentalistas». El puritanismo de Nueva Zelanda es famoso: ha llegado hasta procurar la prohibición, a petición de sus pastores, de los trenes excursionistas domingueros. El caso del obispo «herético» Colenso, que agitó tan gravemente al Africa del Sur anglicana, es una excepción, y el vigor de la reacción que determinó resulta suficientemente significativo.

¡Quién le hubiera dicho al honrado ginebrino que con tanta satisfacción exponía estas cifras el enorme impulso que iban a tomar y las cifras que podría registrar cien años más tarde! Las Sociedades Misioneras se multiplicaron de año en año. Más que multiplicarse era un brotar continuo e incontenible. Todos los países vieron nacer Sociedades de Misión, las iglesias salidas de la Reforma, todas las comunidades, todas las sectas, quisieron tener las suyas. Esta proliferación no tardó en ser excesiva, incoherente. Algunas sociedades eran minúsculas y escasas de medios, pero entre sus miembros el celo era vivísimo. Había también sociedades muy importantes, como la Sociedad de las Misiones Evangélicas de París, fundada en 1824, la Sociedad de Misiones, fundada en Berlín, las grandes Uniones Misioneras, formadas por presbiterianos, luteranos. En 1913 se contaban 365 sociedades misioneras; en 1925, 380. Una serie de supresiones y fusiones han estabilizado en nuestros días el número de tales sociedades en 360,[1] cifra aún considerable, especialmente si se tiene en cuenta, para valorar debidamente el esfuerzo realizado, que hay además 398 sociedades auxiliares y 48 independientes.

Conviene, no obstante, señalar que este inmenso movimiento en pro de las Misiones ha encontrado en el protestantismo algunas resistencias —lo que no ha ocurrido en el seno del catolicismo, en el que las críticas se han referido siempre a cuestiones de método, no de principio. Los argumentos teológicos que se le habían opuesto a la Misión en sus inicios no han dejado hasta nuestros días de ser recordados por los «ortodoxos» o «fundamentalistas» de visión limitada. Se han desencadenado verdaderas campañas contra la Misión y contra los misioneros, campañas cuya violencia resulta asombrosa. En 1831 el canónigo anglicano Sydney Smith, hombre generoso y clarividente —fue uno de los partidarios más firmes de la emancipación de los católicos— declaraba con su ironía acostumbrada: «Cualquier estañador, con tal que sea devoto, es inmediatamente facturado a Oriente, y su ausencia nos resulta mucho más beneficiosa que el alivio que puedan obtener los hindúes con sus predicaciones.» En nuestros días, el envío de misioneros negros a Africa ha levantado protestas vehementes en América, y las misiones pentecostales, de cuyos extraordinarios éxitos en América del Sur hablaremos seguidamente, son objeto periódicamente de críticas acerbas y de sarcasmos.

Estas resistencias, significativas pero mínimas en sí, no han impedido al esfuerzo misionero protestante obtener resultados impresionantes. El número de los centros misioneros no ha cesado de crecer hasta los inicios del siglo XX. La institución de las «diócesis organizadas» ha obrado muy pronto como factor de estabilización, pero el número de misioneros sigue aumentando continuamente. En 1900 eran 18 000, hoy son más de 30 000. Algunas iglesias protestantes han dado ejemplo de una extraordinaria abnegación a la causa del apostolado. En este aspecto los Hermanos Moravos ocupan sin duda el primer lugar, a pesar de ser una de las formaciones más pequeñas del protestantismo. En el transcurso del siglo XIX sostuvieron una media de dos mil misioneros, es decir, uno por cada noventa y dos de sus fieles, mientras los luteranos tienen 2 770 misioneros por 75 millones de bautizados, y las otras iglesias protestantes, un misionero por cada 5 000 a 7 000 fieles. Se ha constituido una sólida organización para servir de base a estas empresas: seminarios especializados (muchos de ellos interconfesionales), sistema de rotación de pastores entre las parroquias de Europa o de América, ayuda financiera, prensa misionera. Así, tras unos inicios tardíos, en 1789, la Misión se ha convertido en uno de los elementos esenciales del protestantismo, tal como lo es también en la Iglesia católica.

Al igual que la Misión católica, la Misión protestante se ha visto favorecida en el siglo XIX por la expansión colonial de los países europeos. Tras los soldados de Su majestad Británica, los misioneros anglicanos, presbiteria-

1. Es evidentemente imposible dar una lista completa. En el cuadro de la página 131 se citan las más importantes.

nos o metodistas ampliaban el campo de acción de sus iglesias a medida que iba creciendo el Imperio. La idea que tenían las iglesias de sus relaciones con el Estado contribuía a asociar la causa de la evangelización a los intereses estatales. El nacionalismo ha sido infinitamente más imperioso entre los misioneros protestantes que entre los católicos, e incluso algunos gobiernos, como el de Londres especialmente, creyeron conveniente conferir a los misioneros títulos oficiales, consulares por ejemplo. La asociación de las Misiones con la Administración pública no era menos visible en las posesiones holandesas de las islas de la Sonda o en las colonias alemanas de Africa antes de 1914. Incidentes como el famoso «asunto Pritchard» mostraron el peligro de esta estrecha vinculación, e incluso cuando los misioneros protestantes operaban en regiones que, políticamente, no dependían de su país de origen, el hecho de estar unidos oficialmente a una nacionalidad contribuía a crear situaciones equívocas. Un misionero católico, sea italiano, francés o belga, está al servicio de la Iglesia católica, universal. Por el contrario, en el protestantismo se habla normalmente de la Misión alemana, de la Misión sueca, de la Misión norteamericana. La confusión se manifiesta en la respuesta dada a un funcionario colonial francés por un indígena de su distrito: «¡No me da la gana obedecerte! ¡Yo soy americano!» Había sido bautizado por un misionero norteamericano. En estos últimos años, en América del Sur, el sentimiento de hostilidad hacia los Estados Unidos, frena los progresos de las Misiones protestantes, acusadas de haber pactado con el neocolonialismo y el capitalismo yanqui.

Esto constituye una contrapartida de la generosidad admirable de que los protestantes hacen gala cuando se trata de sus Misiones. Nadie duda de que las Misiones protestantes se han visto favorecidas, y lo están aún hoy, por una abundancia de medios financieros de que no disponen las católicas. El hecho de que el país más rico del mundo sea también el primer país protestante, ha sido muy beneficioso para las Misiones protestantes, especialmente si tenemos en cuenta que la mayor parte de los grandes millonarios yanquis pertenecen a iglesias surgidas de la Reforma. Para ayudar a la expansión misionera, las sociedades auxiliares han proliferado también rápidamente, más rápidamente incluso que las sociedades misioneras, representando un papel análogo al que suponen entre los católicos la Propagación de la Fe o la Santa Infancia. La cifra actual de trescientas noventa y ocho sociedades auxiliares no abarca todas ni todos los matices. Los *friends* de tal o cual iglesia son innumerables, pero también muchas de estas sociedades se niegan a declararse al servicio de una iglesia particular y ayudan a todas las Misiones: la *General Eldership of the Church of God* y otras, proclaman esta posición. Las cifras son elocuentes: en 1925 el total de las Misiones protestantes dispuso de dos mil millones y medio de francos oro; en 1955, de tres mil millones y medio, de ellos la mitad aportados por los Estados Unidos.

Los medios de acción utilizados no son siempre idénticos a los de los católicos. El pastor misionero protestante no se comporta de manera idéntica al misionero católico, al menos en general, porque hay diferencias sensibles entre los misioneros de las distintas confesiones; por ejemplo, entre un anglicano, un presbiteriano o un baptista. El misionero católico se presenta y aparece ante los ojos de los indígenas como un hombre consagrado. El mismo aislamiento que le impone su celibato lo muestra diferente. Por otra parte, enseña una religión dogmática, de un credo imperativo, con ritos que sorprenden al indígena y con una solemnidad que lo atrae. El misionero protestante no puede, sin traicionar su fe, mostrarse como hombre sagrado, pero, en compensación, tiene una ayuda preciosa en su esposa, que puede establecer contacto fácilmente con las mujeres indígenas, al mismo tiempo que su hogar puede dar ejemplo de familia cristiana. Así el misionero protestante aparece más como un hermano mayor, un guía para las tareas naturales y sobrenaturales, que como sacerdote. Esto tiene ventajas e inconvenientes. Ciertas actitudes propiamente sacrificiales de los misioneros católicos han asombrado a sus com-

Las sociedades Misioneras protestantes

1792. Baptist Missionary Society (W. Carey).
1795. London Missionary Society (Livingstone).
1797. Sociedad neerlandesa de Misiones para la propagación del Cristianismo entre los paganos.
1799. Church Missionary Society for Africa and the East.
1810. American Board of Commissionners for Foreign Missions.
1813. Wesleyan Methodist Missionary Society. (Los metodistas tenían ya, desde 1786, misiones en las Antillas.)
1814. American Baptist Foreign Mission Society.
1815. Sociedad de Misiones de Basilea.
1819. Board of Foreign Missions of the Methodist Episcopal Church.
1820. Domestic and Foreign Missionary Society of the Protestant Episcopal Church in the United States of America.
1821. Sociedad danesa de Misión.
1824. Sociedad de las Misiones Evangélicas de París.
Sociedad de Misiones de Berlín.
1826. Sociedad de Misiones Evangélicas de Lausana (en 1917, Misión suiza francesa).
1835. Sociedad sueca de Misiones.
1836. Misión Evangélica Luterana de Leipzig.
1837. Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the United States.
1841. Board of Foreign Missions of the General Synod of the Evangelical Lutheran Church in the United States of America.
1842. Sociedad noruega de Misiones.
1847. Presbyterian Mission Committee of the Presbyterian Church of England.
1848. Asociación para la propagación del Evangelio en las posesiones holandesas de Ultramar.
1856. Free Church of Scotland's Foreign Missions Committee.
Sociedad Nacional Evangélica de Suecia.
1858. Sociedad finlandesa de Misiones.
Asociación de Misiones neerlandesas.
1863. Syrian Protestant College (Beyruth. Universidad americana).
1865. China Inland Mission.
1878. Unión Misionera sueca.
1881. North Africa Mission.
1894. American Friend's Board of Foreign Missions.
1897. Christian and Missionary Alliance (EE. UU.).
1903. Sociedad Belga de Misiones Protestantes del Congo.

pañeros protestantes. El caso del Padre Damián, por ejemplo, criticado durante mucho tiempo, despreciado por los pastores de las islas de Molokai, es típico: hay que creer en la Comunión de los Santos para hacerse voluntariamente «leproso entre los leprosos». Y el gran medio de acción utilizado por los misioneros protestantes, la distribución de biblias, de las que les proveen inagotablemente las múltiples sociedades bíblicas, es cómodo, puesto que se pueden distribuir biblias lejos del centro donde trabaja el pastor, pero no deja de plantear problemas. Si ya le resulta difícil al europeo o al americano medio comprender por sí solo el texto sagrado, ¿qué dificultades no presentará para el indígena? Podemos preguntarnos qué substancia realmente asimilable encontrará el negro de la selva africana. El libre examen parece poco adecuado en este caso y ha tenido a veces consecuencias singulares.[1] Muchos protestantes admiten hoy que a veces se ha considerado cristianos, con demasiada prisa, a fetichistas a los que, sin preparación, se ha conferido bautismo y puesto una biblia en las manos.

Por lo demás, los medios de acción de las Misiones protestantes han sido análogos, a los que utilizaba, desde hacía mucho tiempo, la Misión católica, especialmente en lo que se refiere a escuelas y hospitales. La actividad protestante en estas obras que preparan el trabajo de la gracia —que es, en definitiva, la única eficaz— ha seguido el camino trazado por los lazaristas. Padres de las Misiones extranjeras, jesuitas, euditas, Hermanas de la Caridad, Hermanas del Espíritu Santo, y tantas otras. Pero hay que reconocer que, en materia médica y hospitalaria, los protestantes han avanzado con más rapidez y han llegado más lejos que los católicos, quizá porque disponían de mayores recursos, quizá también porque les faltaban otros medios de apostolado. Desde mediados del siglo XIX los protestantes de Inglaterra, Alemania, Norteamérica, han trabajado para establecer sistemáticamente la ayuda médica en sus misiones, mientras los católicos, fuera de intentos esporádicos a fines del siglo XIX, sólo iniciaron este camino después de 1920. En 1925 había 1 200 médicos, hombres y mujeres, y cerca de 3 000 enfermeros y enfermeras ejerciendo en las misiones. Muchas mujeres de pastores poseen un diploma de enfermera. Se han fundado institutos protestantes interconfesionales para formar el personal de los hospitales de misiones, como el que abrió sus puertas en México, en 1925, financiado por denominaciones norteamericanas, y cuyos alumnos son destinados a América del Sur. Y una de las grandes figuras del protestantismo en nuestros días fue un médico, y al mismo tiempo un apóstol, el doctor Albert Schweitzer.[1]

La escuela ha sido también considerada

1. Por ejemplo, el cisma poligámico del Camerún, del que se habla más adelante.

1. Nació el 14 de enero de 1875, en Kayserberg, Alsacia, hijo de un pastor luterano llamado también Albert Schweitzer. Se formó en un clima de profunda piedad y caridad intensamente vivida. Fue un niño extremadamente sensible, que se negaba a comer pensando en los niños hambrientos. Muy pronto sintió la vocación de entregarse al servicio de los demás, pero decidió, antes de dedicarse a su obra, obtener una sólida formación cultural. Se doctoró en historia, en filosofía, en teología; cultivó también sus excepcionales dotes para la música, que se habían despertado en él cuando apenas contaba tres años, y destacó pronto como un extraordinario intérprete de Bach. Sus conciertos pronto atrajeron verdaderas multitudes. A los treinta años, en 1905, como consecuencia, según parece, de una profunda crisis espiritual, concluyó, partiendo de sus posiciones teológicas, que la única manera de probar su Cristianismo era entregarse abnegadamente, en cuerpo y alma, a mitigar los sufrimientos humanos. Partió entonces hacia Gabón, bajo la égida de la misión protestante de París. Ayudado por su admirable compañera, fundó un centro hospitalario que financió él mismo, con las ganancias que obtuvo con sus conciertos. Este centro hospitalario fue *Lambarene*. Durante cincuenta años sólo lo abandonó durante la Primera Guerra Mundial, en que las autoridades francesas fueron lo bastante estúpidas como para detenerlo como alsaciano que era, y, por lo tanto, súbdito alemán. Lambarene se convirtió en una ciudad-hospital modelo, donde, ayudado por colaboradores europeos, americanos y especialmente africanos, el doctor Schweitzer luchó hasta su muerte contra todas las enfermedades del continente negro. En 1953 le fue concedido el Premio Nobel de la Paz.

como medio de apostolado por las Misiones católicas desde sus comienzos, y las Misiones protestantes han recurrido a ella sistemáticamente. Se puede decir que no ha habido distrito misionero que, apenas roturado el terreno, no haya visto surgir edificios dedicados a la enseñanza. En muchos casos, en la India, en Madagascar, en el archipiélago Loyalty, la escuela ha servido de trama al tejido de la Cristiandad protestante. En 1925 una estadística indicaba que en Asia más de dos millones y medio de niños asistían a las escuelas primarias protestantes. Además, por todas partes fueron creados establecimientos secundarios y superiores, algunos de fórmula muy audaz, como el *college* —es decir, la Universidad— interracial, cuyo iniciador en la India fue Alexandre Duff, o el colegio anglo-chino de Malaca, transferido a Shanghai. Sólo en China los protestantes tenían, en 1900, 1 819 escuelas, 138 centros de enseñanza secundaria y 22 de enseñanza superior, entre ellos el *Medical College* de Hong-Kong, en el que estudió y se hizo bautizar Sun Yat-Sen. En conjunto, todo este panorama no difiere sustancialmente de las Misiones católicas. En ciertos aspectos, sin embargo, se distinguen algunas iniciativas. Por ejemplo, en la India, la obra de las *zenanas*, fundada por la hija del pastor suizo Lacroix para establecer contacto con las mujeres indígenas y llevar a sus pequeñas a las escuelas de hogar. En Uganda, las *Casas de Lectura*, que son centros intermedios entre una Universidad y una Biblioteca pública, en los que se dan cursos nocturnos. Hay que añadir que, paralelamente, se ha realizado un enorme esfuerzo, especialmente desde 1900, para crear «escuelas teológicas y bíblicas», verdaderos seminarios para formar clero indígena. Existían 461 en 1925, con 9 000 estudiantes, un tercio de ellos muchachas. Pero el espíritu de sistema se había llevado quizás un poco lejos, porque muchas de estas escuelas tuvieron formado su cuadro de profesores aun antes de haber inscrito ningún alumno.

Si se quiere tener una idea del poder, de la riqueza, de la solidez de los métodos de la Misión protestante hay que ir a *Mangalore*, en la India. Allí la Misión de Basilea ha constituido una verdadera ciudad misionera, que comprende almacenes donde los cristianos de la comarca pueden comprar a mejor precio, casas para alojamiento de los catecúmenos, casas para los recién convertidos, escuelas de todos los grados, incluidas escuelas técnicas y de hogar, y un establecimiento muy distinguido para hijas de brahmanes, talleres de toda clase que producen lo que es indispensable para las gentes del país: telas, ladrillos, muebles, una librería y una imprenta poliglota, todo rodeado de alquerías pertenecientes a la Misión, y que son alquiladas a protestantes convencidos. Las Misiones protestantes constituyen, pues, un resonante éxito. Demasiado éxito quizá, pues algunos se preguntan si esta perfección en la organización no esconde mucho vacío espiritual. Hace ya medio siglo que se esbozó una reacción que, bajo el nombre de «Nueva Cruzada», insistía más en la formación propiamente religiosa del indígena, idea que estaba ciertamente más cerca de las preocupaciones católicas. Esta fue la idea de Charles Studd, colaborador en China del gran misionero Hudson Taylor. Hoy las Misiones pentecostales o adventistas que trabajan en América del Sur dan mucha menos importancia a la organización, a las escuelas, a los hospitales, que a la revelación interior del Espíritu Santo.

Pero esta organización tan sólida de las Misiones protestantes no debe ocultar el espíritu de fe, el valor y la fuerza de los hombres que han forjado la grandeza de esta empresa y asegurado su éxito. Han sido muy numerosos estos hombres, y ningún cristiano podría negarles la admiración que merecen. Si bien es verdad que, en promedio, proporcionalmente con relación a los efectivos dedicados a la empresa, las Misiones protestantes han contado muchos menos mártires que las católicas, sin embargo, han tenido también nombres heroicos en la mayoría de los campos de Misión: el obispo anglicano de Uganda, Hannington; los pastores franceses Escande y Minault, asesinados en Madagascar; los ingleses John Williams y John Patton, en el Pacífico; la lista sería larga y los ejemplos abundantes.

Menos abundantes, sin embargo, que los pioneros, aventureros de Dios, que han implantado el Cristianismo bajo una u otra iglesia surgida de la Reforma por todos los rincones del mundo. Muchas de estas figuras son casi legendarias en la tradición de las iglesias de donde surgieron. Por ejemplo, *William Carey* (1761-1834), el pobre zapatero remendón de Nottingham, raquítico, poco letrado, que tras la lectura de los viajes del capitán Cook decidió consagrarse a la conversión de los paganos; se hizo pastor baptista y organizó, contra viento y marea, su Sociedad Misionera Baptista, ayudado por mistress Walles. Parte luego hacia la India, donde sólo se le autoriza a residir como plantador de índigo, y desde entonces realiza una obra colosal, crea empresas de apostolado, traduce la *Biblia* al bengalí, funda escuelas en las regiones de Calcuta y Serampore, y logra, al fin, tal ascendiente que obtiene del gobierno inglés la prohibición del infanticidio y de la quema de viudas en las piras funerarias. Otra gran figura fue *Charles Güntzlaff* (1805-1851), misionero alemán, que escribió deliciosos relatos de viajes, y que, tras una tentativa fracasada en Siam, se lanza al asalto de China, aprovecha la triste Guerra del Opio (1839-1842) para establecerse sólidamente en Hong-Kong, concibe un enorme proyecto de luteranización de todo el Imperio, más o menos inspirado en los métodos de los jesuitas de antaño, con equipos de predicadores autóctonos, pero su proyecto fracasa a pesar del apoyo de la «Sociedad inglesa para la Evangelización de la China», fundada por él. Y traicionado y engañado por sus colaboradores chinos, da ejemplo de abnegación en todo momento, de entrega a la causa de la China cristiana. *Hudson Taylor* (1832-1905) y su esposa, pues no se puede separar la labor conjunta de ambos, este Taylor a quien se ha comparado con San Juan Bosco, por la pasión que puso en conquistar adhesiones a su tarea, es el apóstol de la China interior, el fundador de la «China Inland Missionary Society». Desde que, siendo médico en Shanghai, comprobó la horrible miseria material y espiritual de las masas chinas, no tuvo su vida más objeto que ganar para Dios a estos hombres y a estas mujeres, darles la claridad de Cristo, y movilizar para ello a todos los hombres de buena voluntad. Seiscientos misioneros responden a su llamamiento, setecientas mujeres misioneras, solteras, semejantes a las Hijas de San Vicente de Paúl (que también por aquellos años desembarcan en China), y también ciento noventa médicos. Nada detendrá a este apóstol en su empresa, ni las críticas, ni las incomprensiones, ni la Guerra de los Boxers. A su muerte el protestantismo queda implantado en la mitad del Imperio chino.

Si de Asia pasamos a Africa, se imponen dos figuras de primera fila entre las tropas numerosas de hombres y mujeres que el protestantismo ha lanzado a la conquista del Continente negro. A principios del siglo XIX, *Théodore Van der Kemp* (1747-1811), cuya existencia supera en interés a cualquier novela. Oficial de caballería, médico, especialista en lenguas antiguas y extranjeras (conocía diecisiete), fue arrancado bruscamente de su indiferencia religiosa por un golpe trágico de la Providencia: su barca vuelca en el Mosa, y su mujer y su hija perecen. El se salva milagrosamente. Entonces se reaviva en él el hijo de pastor y se decide. Se pone al servicio de la Sociedad de Misiones de Londres y es enviado a Africa del Sur, donde había sido organizada una exigua comunidad por los Hermanos Moravos. Van der Kemp se lanza a la aventura. Primero entre los cafres, luego entre los hotentotes. ¿Leería quizá la historia de las «Reducciones» de los jesuitas del Paraguay? En todo caso lo que él constituyó con el nombre de *Bethelsdorp* fue una verdadera reducción, una comunidad donde vivían mil indígenas, donde trabajaban y oraban bajo la dirección del misionero y de sus colaboradores, que controlaban tanto la vida económica como la vida espiritual de sus ovejas. El, el jefe, vivía exactamente como sus dirigidos, vestido tan pobremente como ellos, compartiendo sus comidas. Y va aún más lejos: se casa con una de sus catecúmenas negras, cosa que provoca un enorme escándalo entre los blancos, estrictos en su *Apartheid*. Pero a Van der Kemp no le importan gritos ni injurias. Muere a los sesenta y cuatro años, cuando

preparaba una instalación en Madagascar. Deja a los cristianos de Africa del Sur un ejemplo inolvidable.

Pero si nos viéramos obligados a citar sólo uno entre todos los misioneros protestantes, éste sería, sin la menor duda, otro héroe de Africa del Sur, el «príncipe de los misioneros», como le llaman los reformados, uno de los más ilustres entre los descubridores de Africa, *David Livingstone* (1813-1873). Admirable destino el de este hombre, obsesionado toda su vida por una sola preocupación: luchar por la verdadera caridad de Cristo allí donde fuera ultrajada. Y al servicio de esta obra, esencialmente misionera, realizó una obra humana que le valió la gloria y el reposo último en la cripta de Westminster. Livingstone fue el mayor de los siete hijos de un pobre sastre de Blanhyre, Escocia. A los diez años se vio obligado a empezar a trabajar en una fábrica de hilaturas. Se forma solo por la noche; aprende latín e historia, se siente atraído por la espiritualidad que le revela la *Biblia*. La fama de Güntzlaff, en China, lo atrae hacia la Misión cuando apenas había llegado a la mayoría de edad. Ingresa en la Sociedad de Londres, y ésta lo envía a Africa del Sur, para secundar en Kurumanal al pastor Robert Moffat, con cuya hija se casa. Este contacto con Africa constituye para él una revelación. La revelación de un mal horrible, de una «úlcera abierta», como él dice: la «trata». El comercio de esclavos hacía estragos entonces entre las poblaciones africanas, diezmadas por este comercio terrorífico, uno de cuyos grandes centros era Zanzíbar. Desde hacía treinta años las potencias europeas intentaban suprimir la «trata», pero no hacían nada realmente para acabar con el «comercio de ébano». A acabar con él dedicará Livingstone su vida. Se da cuenta de que los proveedores de los traficantes son los mismos negros. Los makololos entregan a los mambaris, a cambio de unos fusiles viejos, ocho niños raptados en una razzia por territorios de las tribus enemigas. Es necesario obtener para los indígenas un comercio honesto que les permita vivir, e implantar misioneros blancos para guiar a aquellos desgraciados. Livingstone se pone en camino, penetra en el corazón de Africa, descubre las cataratas del Zambeze, atraviesa por dos veces el continente desde el Atlántico al Indico. Descubrimiento, civilización, evangelización, son para él tres tareas que constituyen en realidad una sola. Interrumpe su obra y marcha a Londres. Habla a todos de lo que ha visto y del drama que se desarrolla en el continente tenebroso. Suplica a los gobiernos que actúen firmemente contra la «trata». Vuelve a Africa y se encuentra con una situación desoladora: su mujer ha muerto, sus compañeros han sido diezmados por la fiebre. ¿Tendrá que abandonar su obra? ¿Resignarse? No. Vuelve a Inglaterra, en busca de refuerzos. Pero una vez allí su destino cambia súbitamente de orientación. Su fama de explorador es tan grande que le piden vaya en busca de las fuentes del Nilo. Ignorarlas es dejar a Egipto a la ventura. David Livingstone tiene entonces más de cincuenta años y se siente cansado, pero, no obstante, se pone en marcha otra vez, y siete años más tarde realiza en el Africa central y del oeste la misma empresa que realizara antes en Africa del Sur. No descubre las fuentes del Nilo, pero sí, sin saberlo, las fuentes del Congo, y atraviesa una y otra vez la selva, abriendo camino a los misioneros. Sin embargo, Africa ha vencido la resistencia de este hombre de acero. Roído por la fiebre, extenuado, transportado en palanquín cuando ya no puede andar, y, sin embargo, continúa... Todos lo creen desaparecido. Stanley, por casualidad, lo descubre. Pero el 1 de julio de 1873 sus porteadores lo encuentran de madrugada con la cabeza entre las manos ante su lecho de campaña: sintiendo llegar la muerte se había arrodillado para hacer su última oración.[1]

Un ejemplo, la Sociedad de las Misiones Evangélicas, de París

Entre las innumerables sociedades misioneras nacidas en siglo y medio en el seno del

1. Véase lo que, sobre la «Santidad» protestante, se dice en el capítulo III.

protestantismo, hay una que presenta un interés particular: la de París, que constituye el orgullo de los protestantes franceses. Se inició en forma mínima. Jamás se vio favorecida por el apoyo del Estado. Y, sin embargo, manifestó una notabilísima actividad, y en varios aspectos ha logrado grandes éxitos.

La preocupación misional, que había intentado despertar antaño entre los protestantes de Francia el pastor de Charenton, Charles Drelincourt, rebrotó tras la crisis revolucionaria en el clima nuevo creado por los Artículos Orgánicos. En 1820 un grupo de tolosanos se reunieron para formar una modesta sociedad de Amigos de las Misiones. La iniciativa fue conocida en París, y allí recogida y desarrollada. El 4 de noviembre de 1822 nació la *Sociedad de Misiones evangélicas entre los pueblos no cristianos*. Los fundadores, de orígenes geográficos, sociales y eclesiales muy diversos, quisieron expresamente situar la empresa fuera del marco de todas las iglesias, idea ésta muy avanzada con relación a su tiempo. Precisamente esta anticipación les valió numerosas críticas, tanto de luteranos como de calvinistas, de ortodoxos como de liberales. No por ello dejó de crecer y desarrollarse la Sociedad. En 1824 abría un Seminario, la «Casa de las Misiones». En 1832 un albañil se ofreció como ayudante a los misioneros y lo inscribieron como pasante de los jóvenes pastores, innovación feliz ésta, que planteaba por primera vez la colaboración de los laicos en la obra misional. Para interesar a los fieles en la aventura misionera crearon un periódico: *Journal des Missions évangéliques*. El mismo movimiento que por aquellos años impulsaba a los católicos hacia el apostolado en tierras no cristianas, movilizaba también a los protestantes. Hubo, sin embargo, un momento en que pareció que la empresa desfallecía, e incluso, en el año turbulento de 1848, fue cerrada la Casa de las Misiones. Pero mientras tanto la Sociedad había enviado a Africa a sus primeros misioneros, que, en un principio, pensaron poner al servicio de las Misiones extranjeras. Uno de aquellos pioneros se enteró de la delicada situación por que atravesaba la obra misional en la metrópoli; se trataba del pastor Casalis, que realizaba su labor evangélica en el país Basuto. Volvió, pues, Casalis a Francia y se consagró a la tarea de salvar la obra. Lo hizo con tanto vigor, que la Casa de las Misiones fue abierta de nuevo en 1856, y muy pronto salieron de ella pastores hacia China, Tahití, Senegal, Isla Mauricio. El impulso se había iniciado y no había de cesar ya. La Casa de las Misiones se instaló de manera permanente en un edificio del Bulevar Arago, y al frente de ella se colocó un hombre con alma de apóstol Alfred Boegner. Aumentó la afluencia de misioneros, manteniendo siempre su carácter semisacerdotal, semilaico. A pesar de las perturbaciones causadas por las dos guerras mundiales, aunque ayudada, durante la primera, por dos ingleses generosos, el capitán y mistress G. A. K. Wisely, y, en la segunda posguerra, por los americanos, la Sociedad no ha cesado en su progreso.[1]

Uno de los capítulos más importantes de la historia de las Misiones protestantes está asociado, como acabamos de ver, a la obra misionera francesa en la persona del pastor Casalis. Nos referimos a la *Misión de Lesuto*. Cuando, en 1929, la Sociedad de París decidió que de allí en adelante tendría sus propios campos de Misión, resolvió, con una idea conmovedora, elegir el Africa del Sur como campo de evangelización, basándose en el hecho de que allí vivían hugonotes franceses descendientes de los que se habían visto obligados al exilio con la revocación del Edicto de Nantes. Reanudar los vínculos rotos entre estos hijos de franceses y la madre patria sería una bella empresa complementaria de la de apostolado. De acuerdo con la Sociedad de Misiones de Londres, ya instalada en el país, tres pastores, Bisseux, Rolland y Lemue, desembarcaron en El Cabo, donde se encontraron con los descen-

1. La S.M.E. fue la más importante, pero no la única Sociedad misionera del protestantismo francés. Existe también la Sociedad Luterana de Montbéliard, la Sociedad Luterana de Alsacia, que ayuda a los misioneros luteranos alemanes, y una Asociación auxiliar de las Misiones luteranas, que sostiene las Misiones noruegas y americanas en Madagascar.

dientes de los hugonotes franceses y les confiaron sus proyectos. La primera tentativa de apostolado entre los cafres no dio resultado. Un centro misionero establecido en el país de los betchuanas, en Mobito, pronto quedó sin medios. Pero fue precisamente entonces cuando empezó la asombrosa aventura. En 1832 tres jóvenes enviados como refuerzo, los pastores Casalis, Arbousset y Gosselin, al llegar a Mobito se enteraron de una rara historia: lejos, más allá de los Drakenberg, entre las tribus de los basutos, un jefe negro llamado Mosheh había declarado a un cazador blanco que estaba dispuesto a pagar varios centenares de cabezas de ganado —ésta era la moneda del país— por la instalación de un misionero en su territorio. Así, decía el jefe negro, se vería protegido de sus turbulentos vecinos. Los tres pastores escucharon el consejo del cazador, que consideraba que la oferta había sido hecha muy en serio, y partieron sin vacilar hacia el país de Mosheh, Lesuto. La instalación entre los 40 000 súbditos del buen reyezuelo no fue difícil, y empezó inmediatamente la evangelización. Al primer centro creado le dijeron los misioneros el nombre de Morija, «Epifanía». Pronto, sin embargo, se iniciaron las dificultades, en primer lugar por la monogamia que los pastores exigían a los fieles, luego por la presión de los boers, que, empujados a su vez por los ingleses, se veían obligados a avanzar hacia el interior del país. Con la ayuda de Mosheh, que se mostró un hábil político, los misioneros lograron proteger al pueblo lesuto de los peligros interior y exterior. Se desarrolló la agricultura, el país se enriqueció, los medios médicos modernos acabaron con las enfermedades endémicas. En cuatro generaciones se pasó de 40 000 habitantes a 500 000. Hubo, desde luego, momentos difíciles, pues el hijo de Mosheh se mostró menos franco y amistoso que su padre, y la guerra de los boers provocó una época de turbulencias en la Misión, pero ésta tenía ya tan fuertes raíces que nada ni nadie pudo arrancarlas. Se habían fundado escuelas, hospitales, orfanatos, la población bautizada participaba en el esfuerzo común pagando un impuesto voluntario, el *Kavelo*. En Morija se abrió una escuela de teología para la organización del clero indígena. Bajo el protectorado inglés, a partir de 1884, los misioneros franceses continuaron su labor. En 1890 salía de la escuela el primer pastor negro. En 1898 era creada la *Seboka*, asamblea, semieuropea, semiindígena, que gobernaba la iglesia. Años más tarde algunos enviados de un grupo político negroamericano llegados, para hacer propaganda, al grito de «Africa para los africanos», fueron acogidos con carcajadas cuando decían a los pastores negros formados por los franceses: «¡Seréis libres! ¡Tendréis vuestro talonario de cheques!», porque su talonario de cheques hacía tiempo ya que lo tenían, pues cada parroquia se gobernaba y administraba sus propios fondos. Esta Misión, fuertemente arraigada en la masa indígena, ha seguido desarrollándose hasta nuestros días. En 1932, cuando celebró su centenario, contaba 30 000 fieles, 28 000 niños en sus escuelas, 12 000 catecúmenos, organizados todos en 37 parroquias (26 de ellas dirigidas por pastores negros) y 341 anejos, donde trabajaban cerca de mil catequistas y maestros. Uno de sus convertidos, alumno de sus escuelas, Th. Mofolo, mostraría la eficacia de la obra y el lugar que Lesuto ocupaba en Africa, al escribir, primero en su lengua materna y luego en francés, bajo el título de *Chaka*, una novela histórica sobre la conquista zulú, que fue publicada, en 1939, por la *Nouvelle Revue Française*. «La Misión francesa encontró su forma en Lesuto», dijo el gran misionero Maurice Leenhardt.

También entre los misioneros de Lesuto nació la idea de llevar la cruz a los países del Alto Zambeze, sobre los que Livingstone había atraído la atención de los europeos. Una tentativa realizada por la Sociedad de Misiones de Londres, a petición del explorador, no había logrado éxito. Un misionero inglés y un reyezuelo cristiano de Bechuanalandia aseguraban, sin embargo, que era posible la evangelización. Uno de los pastores franceses de Lesuto decidió intentar la aventura. Se llamaba François Coillard, y era, evidentemente, de la raza de los grandes exploradores de Africa. En 1878 inició una expedición para reconocer el terreno. Esta

exploración le valió la Gran Medalla de Oro de la Sociedad Geográfica. Coillard tuvo la alegría de comprobar que el jefe local, Lewanika, deseaba recibir misioneros. Tras haber superado múltiples dificultades se puso en camino con su mujer, su sobrina, el pastor Jeanneret, un artesano y algunos evangelistas basutos. En agosto de 1885 alcanzó su meta. La misión al Alto Zambeze quedaba fundada en lo que luego iba a llamarse Rhodesia del Norte, a lo largo del río. Los principios fueron prometedores. Los dos pastores se encargaron cada uno de un centro misional. Llegaron refuerzos, entre ellos un médico. Pero pronto cambió la situación. Las fiebres diezmaron a aquella tropa audaz, los evangelistas, desanimados, traicionaron a la Misión y procuraron enfrentar al rey con los blancos. El paganismo empezó a recuperar terreno. Un incendio, que no fue casual, asoló uno de los centros misionales. De los catorce que habían iniciado la obra quedaban sólo cuatro, y en 1904 murió también el fundador, Coillard. Mientras tanto se habían ido instalando alrededor Misiones inglesas, y se planteó en París la cuestión de si convendría o no cederles aquella desgraciada Misión. La Sociedad se negó y decidió continuar. Se enviaron refuerzos, se crearon nuevos centros misionales, escuelas, centros de formación artesana, dos hospitales. La inauguración de la vía férrea de El Cabo arrancó a la Misión de su aislamiento, y poco a poco se fue demostrando que la tenacidad y la energía obtienen siempre su fruto. La Providencia quiso que subiera al trono, en 1922, un joven príncipe convertido, y las cosas mejoraron claramente de allí en adelante. Esta Misión, que pasó por tantas pruebas, es hoy un pequeño enclave francés entre las Misiones británicas y norteamericanas y se ha convertido en uno de los centros de evangelización más vigorosos. En 1925 la Misión contaba con 500 cristianos confiados a ocho pastores, otros 500 catecúmenos y 1 700 niños en las escuelas. En 1955 todas estas cifras habían aumentado en un 50 por 100, y ya trabajaban cuatro pastores indígenas al lado de los blancos.

En Madagascar, tercero de los grandes campos de acción de la Misión evangélica de París, los acontecimientos no fueron menos difíciles que en el Alto Zambeze, pero las razones de esta dificultad fueron otras. La instalación del protestantismo en la isla se remonta a 1813, año en que dos galeses, David Jones y Thomas Bevan, desembarcaron en Tananarivo con sus familias. El clima, mortal para las mujeres y los niños, no impidió a Jones, que se había quedado solo, continuar su tarea, y diez años más tarde parecía que la siembra empezaba a rendir fruto. Pero entonces estalló una revolución desencadenada por la Reina Ranavalona I, que se decía protestante, pero que era, en realidad, una mujer cínica y brutal. Los misioneros, fueran de la obediencia que fueran, tuvieron que partir, y empezó una persecución contra los indígenas convertidos que duró veinticinco años. El advenimiento al trono del hijo de esta arpía, Radama II, secretamente ganado para el Cristianismo, permitió a los misioneros protestantes y católicos reanudar su acción. Luteranos noruegos, anglicanos, cuáqueros, desembarcaron para evangelizar la isla. Pronto los protestantes lograron un gran éxito, la conversión de la Reina Ranavalona II (1868-1883). Se construyó un templo en el palacio real, y el ídolo protector de la dinastía fue quemado solemnemente. Parecía pues que todo iba mejor para el protestantismo: El número de fieles aumentaba rápidamente, y la nueva reina Ranavalona III se había formado en una de sus escuelas. Todo iba viento en popa, excepto una cosa, la formación de una «iglesia palatina» enteramente en manos del gobierno malgache y de los pastores nombrados por él.

La instalación del protectorado francés cambió las perspectivas. Desde que, en 1883, Francia puso pie en la isla, la Sociedad de Misiones pensó en enviar hombres a Madagascar. En 1895 encargó a los pastores Krüger y Lauga que fueran a explorar el terreno y a examinar cómo se podrían establecer Misiones para sustituir a las que habían mantenido los ingleses y noruegos anteriormente. De hecho jamás las antiguas Misiones aceptaron ceder terreno por entero a los franceses, y permanecieron hasta

nuestros días complicando singularmente la situación a ojos de los indígenas, a pesar de los acuerdos de delimitación de territorios tomados en 1900. Por otra parte, la Misión evangélica chocó con un gravísimo problema: el rápido avance del catolicismo, reinstaurado por los jesuitas, que conoció un éxito sorprendente.[1] La masa indígena, ignorante, se revolucionó contra los protestantes siguiendo un razonamiento simplista: «un católico es francés, un protestantes es inglés». Durante un tiempo asoló la isla una verdadera guerra de religión que causó víctimas entre los protestantes. Cuando en 1897 la Sociedad de París envió equipos de evangelización, lo hizo en condiciones muy difíciles. La intervención del general Gallieni, gobernador de la isla, calmó los ánimos. Los misioneros católicos y protestantes prosiguieron en paz su tarea de evangelización, limitándose a una sana emulación apostólica, y los progresos fueron rápidos tanto en unos como en otros. La Misión francesa, con un espíritu quizás un poco más avanzado, fue concediendo cada vez más libertad a la comunidad indígena, y le dio pastores de su raza y la constituyó casi en iglesia independiente. Labor análoga iba realizando también la Misión luterana noruega instalada en la isla, e incluso se observó entre los malgaches un «despertar» del tipo más clásico. Pero un nuevo drama había de interrumpir el desarrollo feliz y progresivo de la Misión: las medidas neciamente anticlericales que tomó en 1905 el gobernador Augagneur en aplicación de las leyes «laicas» de la metrópoli, y del deseo reconocido de dejar a los malgaches en situación de «mano de obra». Las Misiones tuvieron que cerrar sus escuelas y se observó un descenso sensible en las conversiones. Tras la Primera Guerra Mundial pareció reavivarse la actividad, y la evangelización protestante alcanzó incluso regiones hasta entonces poco trabajadas, como la de Diego Suárez. Se realizó un serio esfuerzo para organizar la formación de pastores indígenas; fueron abiertos numerosos hospitales y la leprosería de Manakavaly fue confiada a la Misión evangélica. La Segunda Guerra Mundial y la ocupación momentánea de la isla por los ingleses, apenas frenó el movimiento de avance. Apareció sin embargo una dificultad, la de las relaciones interraciales en el interior de las iglesias. Después de tres cuartos de siglo de esfuerzo sostenido, la Misión francesa de Madagascar cuenta hoy con 1 545 iglesias y 350 000 bautizados, frente a 600 000 que cuentan las otras misiones protestantes, y 750 000 las católicas. Al lado de 13 pastores blancos, trabajan 130 pastores negros y 250 evangelistas también indígenas.

1. J. M. Sedés lo dice claramente en su *Histoire des Missions françaises*, pág. 88.

Lesuto, Alto Zambeze y Madagascar son consideradas por los protestantes franceses como los tres florones de su corona misionera. La Sociedad de Misiones Evangélicas, tiene no obstante otros centros donde prosigue su eficaz acción. El Senegal, por ejemplo, donde en 1881 instaló un centro misional gracias a un convertido negro. Pero la guerra de 1914 dejó allí su dura huella, y cayeron muchos de sus hombres. Gabón, donde la Misión francesa relevó a grupos de misioneros norteamericanos y logró muy pronto un núcleo de 20 000 fieles, a los que, hecho muy interesante, intentó dar trabajo creando talleres y empresas;[1] Dahomey, Togo, Camerún, donde los misioneros franceses sustituyeron a los alemanes. Lejos de Africa, mantiene también misiones en el Pacífico, donde ha obtenido excelentes resultados en Nueva Caledonia, Tahití y Lealtad. Las Misiones de Tahití merecen una consideración especial. Los franceses llegaron en 1865 siguiendo la huella de la Misión de Londres, que había logrado convertir al Rey Pomaré II, y que —como mostró el caso Pritchard— concebía la empresa apostólica como muy ligada a los intereses de Su Majestad británica. Los misioneros franceses lograron evitar con gran esfuerzo una reacción antiinglesa muy violenta, y luego irguieron sobre firmes bases la iglesia indígena. En 1880 ya lo habían logrado, y cinco años des-

1. El famoso hospital de Lambarene, del doctor Schweitzer, no depende de la Sociedad de Misiones Evangélicas.

pués el establecimiento del protectorado francés les permitió ampliar su acción e incluso irradiarla hasta las Marquesas. En emulación con los misioneros católicos, sus tres pastores blancos y sus sesenta pastores indígenes han obtenido excelentes resultados, hasta el punto de que nueve de cada diez tahitianos son cristianos, o sea tres protestantes y seis católicos.

Así, la Sociedad de las Misiones Evangélicas de París hace honor a los 800 000 protestantes de Francia que la sostienen con su generosidad en dinero y en hombres. En la conciencia del protestantismo francés la Misión ocupa un importantísimo lugar, y un católico no puede por menos de admirar este sistema de rotación de pastores entre la metrópoli y los países de Misión que desde hace más de cincuenta años realiza la S.M.E., y que permite que un pastor abandone su parroquia de Francia para ir a Marruecos o a Nueva Caledonia, mientras pasa a sustituirle en su parroquia parisiense otro pastor que llega de Zambeze. Nunca faltan hombres llenos de celo apostólico en la vieja sociedad que animó Alfred Boegner. Un bello ejemplo lo ha dado recientemente el pastor *Maurice Leenhardt.*

Campos y problemas de la expansión misionera

A apóstoles como Livingstone, Taylor y Coillard jamás les pareció el mundo demasiado vasto ni demasiado rudo para llevar hasta el último rincón su impulso misionero. El gran esfuerzo protestante en este sentido apenas data de ciento cincuenta años, y sin embargo el protestantismo se ha asentado ya sólidamente en un número considerable de países no-cristianos, y ha llegado a conocer en nuestros días una expansión que, guardada toda proporción, no es inferior a la de los católicos, que han dispuesto de muchísimo más tiempo para realizar esta expansión evangelizadora. En 1957 se daba la cifra de 37 millones de fieles protestantes en países de Misión. Esta cifra revela un éxito incontestable del que pueden enorgullecerse legítimamente los hijos de la Reforma.

Las Misiones protestantes se han extendido por todo el mundo. Wesley decía: «El mundo entero es mi parroquia.» En un sentido, que quizá no es el que daba a su frase el padre del metodismo, todas las iglesias protestantes podrían suscribir su frase. No hay ningún lugar de la Tierra donde los protestantes no se hayan instalado, o al menos no hayan considerado la posibilidad de hacerlo, pero esta expansión universal ha planteado un problema muy delicado, doloroso incluso, el que se plantea desde que se ha roto la unidad de la Iglesia de Cristo: el de las relaciones con los católicos. Si la separación entre bautizados es en sí un escándalo, lo es mucho más en un país de misión, ante los paganos que hay que ganar para Cristo, que se sienten desconcertados ante estas divergencias y discordias. Los protestantes, como recién llegados a la expansión misional, han tenido que intervenir a menudo en territorios donde hacía ya mucho tiempo que estaban instaladas las Misiones católicas. Muy frecuentemente han llevado también a esas tierras los más lamentables métodos de polémica antipapista. En algunos puntos la rivalidad condujo a verdaderos conflictos, como por ejemplo en Tahití, en 1842, con el *caso Pritchard,* provocado por las intrigas de un traficante inglés, que era también misionero, contra los religiosos Picpucianos, y que desencadenó una crisis diplomática entre París y Londres. En toda la Polinesia el antagonismo entre misioneros protestantes y católicos se manifestó acremente, complicándose con intereses nacionales y colonialistas. Y no sólo en el Pacífico. Ya hemos hablado de los incidentes de Madagascar. En Uganda, cuando penetraron los Padres Blancos, chocaron con los misioneros anglicanos que hubieran deseado aquel campo para ellos solos y que intentaron incluso gestiones ante el Cardenal Lavigerie para que se lo dejara. Hoy es en América del Sur donde la Misión protestante, organizada a menudo por sectas de carácter muy agresivo, se muestra abiertamente hostil al catolicismo.

La expansión protestante se ha realizado

en todas partes mediante el envío de misioneros o por la instalación de grupos reformados en los territorios de la Commonwealth y de los Estados Unidos. Pero hay que subrayar también un hecho importante: el papel desempeñado en esta expansión por los indígenas convertidos. Muy pronto los misioneros protestantes asociaron a los nuevos cristianos a las responsabilidades del desarrollo de sus iglesias y constituyeron un clero de color. Verdad es que no conocían la dificultad que impone en la Iglesia católica la regla del celibato eclesiástico, ni tampoco el dogmatismo rígido que en la Iglesia católica desencadenó la célebre «Querella de los ritos». Para los protestantes, todos los acomodos —o al menos casi todos— resultaban posibles. Hubo auxiliares indígenas en las primeras Misiones holandesas del siglo XVII, y pastores indígenas desde el comienzo de la gran expansión a principios del siglo XIX. Su número aumentó en proporciones extraordinarias durante los cien últimos años. Sólo en Africa, comprendida Madagascar, el total de pastores de raza negra ascendía, en 1903, a 22 000, y en 1925, a 43 000. Las comunidades fueron invitadas a participar en los gastos de evangelización, y la aportación financiera de estas iglesias misioneras no fue precisamente desdeñable. Aún más: a causa de su eclesiología, que ve en cada iglesia nacional o local a la iglesia entera, el protestantismo estaba en mejores condiciones que el catolicismo para desarrollar las iglesias de color, que pronto podrían constituirse en iglesias autónomas. En 1864 los anglicanos consagraron obispo en Nigeria al esclavo liberado Samuel Adjai Crowther. En 1899 el obispo anglicano Hinne escribía: «La meta es la constitución de una iglesia indígena, indígena en el mejor sentido de la palabra, iglesia de las gentes del país, independiente de toda influencia europea y adaptada a las condiciones de la raza y de la comarca donde viven.» Ya los luteranos franceses habían organizado en Madagascar una iglesia indígena, y pocos años más tarde hicieron lo mismo los presbiterianos, a los que se asociaron muchas otras formaciones. El movimiento continuó en la India, en el Pacífico, en China. Después de haber exportado en principio la tradición confesional de sus iglesias europeas, los protestantes han intentado hacer germinar en los países de misión las iglesias brotadas del país mismo. «Semilla de Cristianismo» y no «Cristianismo en conserva», según la aguda frase de un protestante de la India. Esta política, quizás un poco apresurada en algunos casos, ha conocido a veces fallos, pero ha favorecido incontestablemente la expansión rápida del protestantismo en todos los continentes.

Porque, realmente, en todos los continentes ha arraigado el protestantismo; incluso en zonas donde durante mucho tiempo se había creído que el suelo era impermeable, por ejemplo en la América latina. Sería evidentemente casi imposible, y desde luego muy fatigoso, trazar un cuadro geográfico completo de las Misiones católicas, a causa de las perpetuas divisiones que habría que hacer entre las diferentes Sociedades misioneras, expresiones de confesiones distintas. Indicaremos solamente las grandes masas, señalando los rasgos generales.

Según indica el *Wolrd Christian Handbook*, publicación americana de gran autoridad, la más numerosa agrupación protestante de raza no europea se encuentra en la India. De 8 875 000 adeptos o simpatizantes censados, apenas hay cien mil blancos. Masa considerable, pues, a la que se podría añadir un millón de practicantes en Ceilán, algo más de un millón en Birmania —mientras que en Pakistán los protestantes son poco numerosos—. En la India, campo de acción de Carey, Adonisam Judson, de Alexandre Duff, las Misiones enviadas por una docena de iglesias y confesiones han realizado una enorme tarea social y educadora, no siempre comprendida por los administradores ingleses; y, más tarde, cuando los movimientos nacionalistas adquirieron importancia, han sido más o menos violentamente combatidas e incluso amenazadas de expulsión en 1947, pero se han mantenido a pesar de todo, y, desde 1947, han puesto en pie un vasto programa de evangelización, la *National Missionary Society*, que intenta el establecimiento

de una iglesia hindú que reuniría a todos los protestantes de la India del Sur.

En Indonesia, bajo el dominio holandés, había tenido el protestantismo —el calvinismo holandés especialmente— grandes posibilidades. La proclamación de la Independencia no les ha privado de ellas, según parece, si pensamos que en 1957, en la reunión de Siantar, en Sumatra, afirmaron su fe 120 000 cristianos protestantes, ante la presencia del presidente de la República, Sukarno.

Fue en Japón donde, durante mucho tiempo, pareció más prometedora la expansión protestante. El terreno, preparado ya en 1859 por misioneros norteamericanos, fue bien cultivado desde 1872, fecha en que se logró la tolerancia oficial, trabajado especialmente por la obra de un extraordinario evangelista nipón, Nisima, fundador en Kioto, del College, luego Universidad Doshisha, y de la asociación «de los que sólo tienen un fin». Ayudado eficazmente por los millonarios americanos, especialmente por Rockefeller, el protestantismo japonés creció vertiginosamente durante la primera mitad del siglo XX, pasando de 80 000 fieles en 1901 y 155 000 en 1925, a 500 000 en 1939. La cultura religiosa era alta, y surgían figuras notabilísimas, como Kagawa,[1] santo apóstol de un evangelismo social. La Segunda Guerra Mundial frenó bruscamente este impulso. La bomba de Hiroshima y la ocupación constituyeron poderosos argumentos de contra-apologética. La *Kyodan* (iglesia unida del Japón) trabaja a las masas obreras, pero en una población de 86 millones de almas los protestantes son sólo 400 000, según algunos observadores, y 594 000 según el *Handbook*.

En China, evidentemente, la situación es bastante más complicada, desde que el comunismo se ha apoderado del Celeste Imperio. ¡Qué gran trabajo habían hecho hasta entonces las Misiones protestantes! Aquel territorio había sido el campo de acción de Morrom, de Taylor, de Gützlaff, de la *China Inland Mission*, de la *Sociedad Inglesa*, alimentada por corrientes poderosas de libras esterlinas y de dólares. Estos esfuerzos habían hecho crecer abundantemente el protestantismo, que contaba, en 1900, 112 000 fieles, y en 1927, 800 000, con 6 400 misioneros y 28 000 evangelizadores y catequistas. En innumerables puntos del territorio se habían establecido escuelas y universidades que acogían a millares de alumnos. Periódicos y editoriales ayudaban poderosamente a la propaganda. La caída, tras la Segunda Guerra Mundial, fue rápida. En 1945 el país, aún libre del comunismo, contaba sólo con 850 misioneros protestantes blancos. Pero los protestantes de China —un millón aproximadamente a la toma del poder por Mao-Tse-Tung— se habían habituado ya desde hacía tiempo a vivir por sí mismos, con sus propios pastores y sus evangelistas. El régimen comunista los persiguió, pero no los hizo desaparecer. Se constituyó una iglesia nacional, o mejor dos, una más sometida al régimen que la otra, aunque en ambas el Cristianismo se mezcla a veces extrañamente al marxismo. En Corea, al menos en la mitad «protegida» por los americanos, en Formosa, donde se han instalado numerosos misioneros expulsados de China, la situación es más favorable, e igualmente en las partes de la antigua Indochina francesa, donde aún no se ha apoderado del poder el comunismo.

El Pacífico ha sido uno de los campos de acción favoritos de las Misiones protestantes. Hay que colocar aparte a Australia y Nueva Zelanda, regiones de población blanca donde el problema misionero no se ha referido más que a una porción mínima de población indígena. Pero las islas fueron objeto de una evangelización sistemática que ha exigido rudos esfuerzos, que ha tenido sus mártires, pero que ha obtenido también resultados impresionantes. En Tahití, las Islas Lealtad, Nueva Caledonia, campo de Maurice Leenhardt, donde trabaja la Sociedad de París, así como en muchos otros archipiélagos que son centro de acción de misioneros ingleses y norteamericanos, la evangelización ha logrado hacer arraigar verdaderas zonas protestantes, y la competencia con las Misiones católicas fue muy severa. La evangelización protestante en estas

1. Sobre Kagawa, véase capítulo III.

tierras tuvo caracteres tan pintorescos como la católica, y puso de relieve los méritos excepcionales de muchos misioneros: Samuel Marsden, el apóstol de los maoríes; John Patton, que implantó la Misión en las Nuevas Hébridas, enseñando a los indígenas a excavar pozos; John Hunt, que vivió en las Fidji una existencia de renuncia y oración tan ejemplar como la del Padre Breton, en las Tonga; John William, mártir en las Islas de la Sociedad, y tantos otros. Se estima en 9 millones el número de adeptos a una u otra de las iglesias protestantes en las islas del Pacífico, de ellos 2 millones ochocientos mil practicantes.

En Africa, donde hemos visto ya el trabajo de la Sociedad de las Misiones Evangélicas de París, muchas otras han desarrollado también un gigantesco esfuerzo. No hay ni un solo territorio del continente donde el protestantismo no se haya implantado. Casi insignificante en las Somalias o en Libia, mínimo en Argelia, en Túnez, en Marruecos; considerable en otras partes, por ejemplo, en el Congo belga y en los anejos de Ruanda-Urundi, donde cuenta con 75 000 fieles; importantísimo en la Unión Sudafricana, Rhodesia y Nyasalandia, donde los diversos protestantismos deben tanto al poblamiento blanco como a la Misión. En Africa negra, donde, ya en 1785, una colonia de esclavos negros liberados, conducidos por evangelizadores, habían fundado Freetown, la penetración protestante se realizó en todas partes y de mil maneras. Así, cuando los franceses llegaron a Gabón encontraron un grupo de presbiterianos yanquis establecidos desde 1841. La Sociedad Misionera de Londres distribuyó a sus hombres por todo el mundo, pero fue ayudada —y a veces tuvo que soportar también la competencia— por alemanes, holandeses, noruegos, finlandeses. En Africa se encuentra todo el muestrario de las grandes denominaciones. El Continente negro fue una especie de territorio libre que las diversas sociedades misioneras se atribuyeron en partes. En nuestros días las tareas más avanzadas se desarrollan en el Congo, en Tanganica, donde dominan los luteranos; en Kenya, donde se ha reanudado el trabajo tras la crisis del Mau-Mau; en Uganda, donde el episcopado anglicano se ha apoyado hábilmente en auxiliares indígenas; en el Camerún francés, en Liberia, en Nigeria, cuyo arzobispo es negro. De 1925 a 1950 los protestantes han pasado de 2 500 000 a 11 millones, y las diversas iglesias y comunidades tienen ya conciencia de sus intereses comunes, y en 1958 han participado en una conferencia panafricana celebrada en Ibadan, Nigeria, para estudiar conjuntamente los problemas generales.

Este impulso hacia la unión es precisamente uno de los más interesantes aspectos de la historia reciente de las Misiones protestantes. Ante los pueblos que había que conducir hacia Cristo, gran número de misioneros han tenido ocasión de comprobar qué absurdo es mantener la fragmentación, la división entre denominaciones competidoras, y han comprendido la necesidad de armonizar sus esfuerzos. Así el movimiento que se había de llamar «ecuménico» nació en el marco de las «jóvenes iglesias» mucho antes de que las iglesias de Europa y América hubieran creado el «Consejo Ecuménico». En 1872 un número importante de Sociedades misioneras decidieron organizar una conferencia decenal. En 1910, en Edimburgo, inició sus tareas el Consejo internacional de las Misiones. Pronto se unieron a él las tres cuartas partes de las obras misionales, y desde entonces no ha dejado de reunirse regularmente, hasta el punto de que se ha constituido en un verdadero organismo coordinador de los esfuerzos de evangelización. Pero desde 1947 el movimiento hacia la unión se ha ido haciendo mucho más rápido. Precisamente en 1947 cuatro iglesias indígenas de la India del Sur, la anglicana, la metodista, la presbiteriana y la congregacional, decidieron unirse a pesar de las divergencias teológicas y eclesiásticas que existían entre ellas. Esta iniciativa, violentamente criticada por unos, cálidamente alabada por otros, ha tenido eco, y en diez años se han realizado uniones semejantes en siete países. Tales uniones no dejan de presentar un cierto riesgo de equívoco, pero están, sin la menor duda, en la línea del protestantismo de este último medio siglo, y se ha podido decir

que las Misiones habían mostrado el camino a las mismas iglesias.[1]

A las Misiones siguen, no obstante, planteándoseles problemas difíciles de resolver. Muchos de estos problemas se les presentan también a las Misiones católicas; otros son específicos de las protestantes, especialmente los que se refieren a la teología o a la eclesiología del protestantismo; por ejemplo, el libre arbitrio y la interpretación personal de los dogmas, que si bien presentan la ventaja de facilitar la propaganda permitiendo fáciles acomodos, no dejan de presentar peligros evidentes, como el de llevar a confusiones singulares y sincretismos inaceptables. Así en la India, entre 1870 y 1884, un brahmán convertido al protestantismo, Ram Mohan Moy, amalgamó al Cristianismo elementos tomados del Corán y de los Vedas, a fin de que todos los creyentes de la India pudieran encontrarse a gusto dentro de él. Más asombroso: este sincretismo fue aprobado por teólogos blancos, por el pastor Leblois, de Estrasburgo; más tarde por el profesor R. E. Hume, de Nueva York. La fidelidad literal excesiva a la *Biblia* también presenta peligros. Así, en 1917, en el Camerún, algunos pastores indígenas se levantaron, en nombre de las Sagradas Escrituras, contra el «dogma europeo» de la monogamia, y enseñaron al pueblo, como habían hecho antes los mormones, que la única costumbre bíblica verdadera era la poligamia y que ellos la autorizaban de allí en adelante. El Cristianismo estuvo a punto de perder un amplio territorio a causa de este extraño cisma, que sólo cesó cuando los misioneros católicos realizaron una intensa y efectiva labor de evangelización en el país.

No son éstos, sin embargo, los problemas más arduos. También hay otros, asimismo conocidos por los católicos, que preocupan gravemente a las Misiones protestantes. A pesar de las facilidades que les proporciona el matrimonio de los pastores, a pesar del sistema de rotación con el clero europeo, los misioneros son insuficientes en casi todos los territorios de misión. Esta dificultad se intenta remediar multiplicando los evangelistas y catequistas, cuyo papel principal es distribuir biblias. Los métodos modernos, algunos de ellos imitados del catolicismo, intentan obtener mayor rendimiento de los pastores agrupándolos en las provincias centrales, desde donde irradian su actividad sobre una gran región y dirigen una red de evangelistas: los anglicanos están a la cabeza de este movimiento, llamado de las «Fraternidades de la selva». Por otra parte, los éxitos espectaculares obtenidos por las Misiones protestantes no han permitido siempre realizar un trabajo en profundidad, y el Cristianismo protestante se encuentra, aún más que el catolicismo, en situación difícil frente a la persistencia de usos y costumbres paganas, ante la negativa obstinada a admitir los valores cristianos del matrimonio —la práctica de la «dote» es muy difícil de desarraigar del Africa negra— o ante las reapariciones periódicas de la magia y de la brujería.

Pero especialmente las Misiones protestantes, y también las católicas, tropiezan desde hace treinta o cuarenta años con el empuje del nacionalismo indígena, que ha tomado, desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, una especial violencia. La *descolonización*, fenómeno característico de nuestra época, ha planteado temibles problemas a todas las iglesias. Los hombres de color aceptan cada día con mayor dificultad al clero blanco. Para el protestantismo el problema ha encontrado solución por sí mismo en las regiones donde los cristianos estaban lo bastante evolucionados como para proveer un número suficiente de pastores autóctonos. Pero, ¿qué van a hacer los misioneros blancos en los otros lugares? En el Congo, durante la gran crisis de 1960, estuvieron los misioneros protestantes aún más amenazados que los católicos, porque su nacionalidad los hacía más sospechosos de relación con las potencias capitalistas anglosajonas. La emancipación de todos los grupos cristianos originados de las Misiones es ya un hecho irreversible y que no hará más que acelerarse de aquí en adelante, y es curioso comprobar que

1. La Unión de la India del Sur y las otras uniones serán estudiadas en el capítulo VI.

en la conferencia panafricana de Ibadan se ha planteado como tema general «¿Qué es la Iglesia?», lo que ha permitido a los delegados mostrar que esta emancipación constituía uno de los fundamentos básicos de la Reforma. Igual que la Iglesia católica, ayer blanca, está concediendo cada vez más libertad a las «iglesias de color», constituidas jerárquicamente, que ha sabido hacer surgir de su mismo seno, las mismas iglesias protestantes empiezan ya a vislumbrar el fin de la Misión, y con ello la entrega a los cristianos negros o amarillos de la plena responsabilidad de sus destinos.

Por serios que sean los problemas con que hoy tropieza, la obra misionera protestante sigue siendo una obra gigantesca: con sus 25 ó 30 millones de adeptos, es una verdadera potencia. Y es, sobre todo, una parte esencial del protestantismo, y concebida por él como tal. «La Misión —escribe el pastor Marc Boegner— no es una obra al margen de la Iglesia, una obra emocionante, conmovedora quizá, pero independiente de la Iglesia: es la Iglesia misma, realizando su vocación primaria, obedeciendo a la ley de sus orígenes...» Quizá si los primeros reformadores leyeran estas palabras quedarían asombrados, pero no por ello dejan de expresar una verdad indiscutible, la que constituye el fundamento del porvenir del mundo surgido de Lutero y Calvino.

Una historia asombrosa: el protestantismo en la América latina

En este esbozo geográfico del mundo protestante hay que poner aparte un continente, el de la América latina, española y portuguesa. No es que en él no se haya producido una expansión protestante; al contrario, es allí donde se observa la más impresionante; pero esta expansión no se ha realizado en tierras paganas u ocupadas por religiones no cristianas. Se ha realizado en detrimento de la Iglesia católica romana, entre poblaciones católicas —al menos nominalmente católicas.

En 1927 un hombre tan bien informado como el Padre Dedieu, escribía: «La expansión protestante por América latina parece haber fracasado totalmente.» Esto, que resultaba falso con relación al Brasil, era cierto, sin embargo, para los otros países hispánicos. En la misma opinión abundaba la Enciclopedia protestante Lichtenberger a fines del siglo XIX, cuando, al pasar revista a los protestantes de la América española, indicaba «nada en absoluto» al referirse a varios países. Hoy las estadísticas católicas menos pesimistas reconocen la presencia de millares de protestantes de todas las confesiones en todos los Estados, sin excepción, con máximos impresionantes en Chile —800 000 protestantes sobre 6 millones de habitantes— y en Brasil, donde cuenta con 4 millones de adeptos y simpatizantes. El ascenso ha sido, pues, muy rápido: en el conjunto de pequeños países de la América Central no había, en 1900, más que 8 800 protestantes. Hoy hay 150 000.

La causa de este fenómeno es bien conocida: muchos católicos lúcidos la han señalado. En demasiadas regiones de la América latina, el Cristianismo, implantado de manera sumaria y, a veces, por métodos discutibles, no ha hecho más que cubrir el sustrato pagano con un débil barniz que los años han desconchado. Queda muchas veces sólo una fe sin verdaderas raíces, más o menos supersticiosa, en conflicto ordinariamente con la moral cotidiana, ineficaz contra los vicios a que conduce la miseria de la población. Para recuperar a estos bautizados sería preciso una acción apostólica constante, pero esta acción es imposible por la escasez de sacerdotes. Una cifra, por sí sola, da idea de la gravedad de la situación: un tercio de los católicos del mundo viven en la América latina, pero disponen sólo del 8 por 100 del clero mundial. Algunos curas tienen parroquias tan grandes como un departamento francés, y algunas comunidades cristianas han permanecido sin sacerdote durante treinta o cuarenta años. Es un verdadero milagro, pues, que, al lado de prácticas supersticiosas, perdure un vivo deseo del bautismo y la fe en la Cruz. Pero, ¿se equivoca-

rían quizá los conferenciantes de la Semana Interamericana (católica) de Lima cuando suponían del 10 al 25 por 100 el porcentaje de cristianos verdaderos entre los millones de bautizados?

En tales condiciones, los «evangélicos» se encuentran con verdaderas facilidades. Los equipos misioneros protestantes llegan a una de estas regiones desheredadas, penetran en los sectores sociológicos de miseria material y espiritual que constituyen el proletariado de las ciudades, les hablan de Cristo, del *Evangelio,* en términos accesibles a todos, y sin grandes dificultades van ganando sus conciencias sin que los recién convertidos lleguen quizás a darse cuenta, verdaderamente y de forma clara, de las diferencias que hay entre lo que les acaban de enseñar y la formación, tan vaga, que habían recibido. La propaganda se inició por medio de evangelistas aislados, pero luego, cuando las grandes iglesias protestantes se dieron cuenta del amplio campo que se abría ante ellas, la «Conferencia misional internacional» creada, en 1910, en Edimburgo, y luego el «Comité latinoamericano», fundado en Nueva York en 1913, desencadenaron una verdadera ofensiva, apoyada en abundantes medios financieros. Construyeron seminarios, abrieron oficinas de información. En 1938, en Madrás, los representantes de las cuatro quintas partes de las iglesias protestantes declaraban que la América latina se había convertido en el más importante sector misional. Y apenas acabada la Segunda Guerra Mundial, el interés dedicado por los Estados Unidos a los latinoamericanos contribuyó a reforzar el movimiento.

La expansión no se realizó de manera idéntica en los países de lengua española y en el Brasil. En los primeros chocó con disposiciones constitucionales o medidas administrativas (en Argentina, hasta 1958 los protestantes no tuvieron acceso a los micrófonos de la radio, y las reuniones parroquiales estaban sometidas a la obligación de una autorización previa), a veces también tenían que soportar abiertas violencias, como aquella de la que fue víctima el pastor boliviano Meneses, en 1951, o como las desarrolladas en Colombia entre 1948 y 1956.[1] En estas condiciones la propaganda protestante ha adoptado en toda la América española caracteres muy populares: casi siempre va ligada a reivindicaciones sociales, generalmente se presenta con caracteres francamente anticatólicos y denuncia a la Iglesia de Roma como potencia del conservadurismo y de la reacción, incapaz de ayudar al pueblo en sus anhelos de justicia. Así la mayoría de los movimientos políticos de izquierda, de extrema izquierda, están influidos por elementos protestantes. No se puede decir que la actividad protestante haya obtenido grandes éxitos entre el proletariado obrero. Preferentemente actúa en los medios rurales, y más aún en la pequeña burguesía, tan pobre y tan avasallada por los grandes propietarios.

El proselitismo protestante en la América española se ha organizado en los últimos treinta años de manera notable. Se han multiplicado las Misiones, que se han repartido el territorio en sectores propios. Han creado «Centros culturales» que, bajo apacibles apariencias, son verdaderas parroquias protestantes. A los convertidos se les da una ayuda material, a menudo sustancial; por ejemplo, las Misiones garantizan la solvencia de los que quieren comprar a plazos instrumentos, herramientas o máquinas. Se han abierto seminarios, y el Instituto protestante de Costa Rica forma numerosos maestros. Un aspecto muy importante de este desarrollo del protestantismo es que las sectas han ocupado los lugares de vanguardia, una vanguardia singularmente activa, eficaz y punzante. En un país como Chile, donde tienen su más notable actividad y el mayor éxito, un tercio de los protestantes pertenece a las sectas, especialmente a los grupos pentecostales, que cuentan con 180 000 fieles. El triunfo de las sectas tiene múltiples causas: simplicidad de su doctrina, el atracti-

1. En 1955 la Confederación de iglesias reformadas de Colombia hizo un llamamiento a la ONU. Pero no se puede realmente hablar de persecución. En 1958, un informe luterano publicado en Bonn negaba formalmente toda persecución sistemática.

vo de las manifestaciones espectaculares que impresionan a las masas, la indiscutible caridad que muestran entre sí los miembros de las sectas, el carácter exclusivamente autóctono de su reclutamiento pastoral. Porque si bien los presbiterianos, episcopalianos, metodistas y otros realizan un serio esfuerzo de apostolado, fracasan precisamente a menudo en zonas donde los *evangélicos* mestizos y pobres triunfan sin demasiadas dificultades. Algunos autores católicos no han dudado en escribir que los pentecostales forman en Chile «el grupo religioso más nacional y más abnegado», mientras el historiador protestante Léonard reconoce que una parte de la labor proselitista llevada a cabo por misioneros yanquis, que trataban a sus futuros catecúmenos como «nativos», sólo ha tenido «frutos amargos». Podemos preguntarnos si el destino del protestantismo en América española no va ligado al destino de las sectas, y, sobre todo, cuál será el porvenir de las comunidades sectarias cuando, tras una o dos generaciones, sus miembros exijan una religión menos simplista.[1]

La situación en el Brasil es bastante diferente. Brasil es el país sudamericano donde el protestantismo se ha desarrollado con mayor rapidez hasta alcanzar sus masas más considerables. A principios del siglo XIX no había ni un solo reformado en el vasto imperio que dominaban los portugueses. De las implantaciones esporádicas realizadas en los siglos XVI y XVII por franceses y holandeses, no quedaba ya nada. La primera colonización protestante fue iniciada hacia 1824 por alemanes luteranos instalados en el sur, pero no tuvo la menor irradiación, y además las iglesias locales fueron hondamente perturbadas por el conflicto entre los predicadores surgidos del pueblo espontáneamente y los pastores enviados de Europa. Sus descendientes permanecen aún en el Brasil y constituyen la iglesia luterana brasileña, que vive un poco aparte de las otras.

Sin embargo, el protestantismo germinó casi espontáneamente en diversos puntos, en las lejanas *fazendas* adonde raramente iban sacerdotes católicos, y donde sin embargo podía sobrevivir una piedad auténtica: en torno de un padre de familia, frecuentemente un esclavo negro, se constituía el primer círculo. Esta piedad puramente laica perdió muy pronto el contacto con la Iglesia. Otra circunstancia favorable fue la acción del extraño Padre Feijo, a quien en 1871 el Emperador Pedro I confió la regencia cuando tuvo que ir a hacerse cargo del trono en Lisboa. Pedro I era liberal-jansenista, «cripto-protestante» diríamos hoy, y habló de reformar la Iglesia católica brasileña inspirándose en las ideas de los primeros reformadores, quiso llamar a los Hermanos Moravos para evangelizar a los indios, y permitió que se instalara en el Brasil una misión metodista americana. El conflicto larvado que opuso al Emperador Pedro II a la jerarquía católica, y luego, inmediatamente, la proclamación de la República, fueron muy favorables a la implantación protestante. Algunos movimientos esporádicos de reacción no detuvieron el desarrollo de las doctrinas reformistas. Llegaron otros misioneros americanos, especialmente presbiterianos, que llevaron a cabo una tarea de evangelización sistemática, «estratégica» decían ellos, apoyada en dólares; esta campaña tuvo cierto éxito. La entrada en escena de un hombre extraordinario, un antiguo cura católico que se había pasado al protestantismo pero que conservó su nombre religioso católico, José Manuel de la Concepción, orientó la evangelización hacia el pueblo bajo. Solo, llevando a cabo una inmensa empresa de apostolado en las regiones más abandonadas, enseñando un Cristianismo puramente evangélico, muy simple, adaptado a los humildes, José Manuel murió agotado de fatiga, y dejó, con el recuerdo de una generosidad sin

1. Otra indicación sobre el mismo problema es lo que pasa en Paraguay desde el año 1945. Entre los colonos alemanes existían, desde hacía tiempo, grupos luteranos, aunque la actividad religiosa no era muy grande. Llegaron «hermanos luteranos», variedad de los luteranos, muy ortodoxos y llenos de piedad, y más o menos mezclados con baptistas o mennonitas, y en poco tiempo cambiaron el clima religioso, hasta alcanzar 450 comunidades muy activas.

límites, toda una cadena de comunidades católicas apóstatas.

A partir de 1870 y los años siguientes, el protestantismo brasileño aumentó regularmente y con rapidez, presentando caracteres bastante complicados. Por una parte, aprovechando la libertad que les estaba reconocida, un gran número de sociedades misioneras enviaron hombres al Brasil. Llegaron así metodistas, presbiterianos, moravos, baptistas, episcopalianos, pronto el muestrario estuvo completo. Pero la fragmentación se vio aún acentuada por las querellas teológicas que se multiplicaron inmediatamente. Miguel Vieira Ferreira, en dificultad con su iglesia, fundó una «iglesia evangélica brasileña», de tendencias iluministas. La tutela que ejercían los misioneros americanos provocó reacciones, a veces muy vivas, especialmente la que llevó al pastor Eduardo Carlos Pereira a crear la «iglesia presbiteriana independiente». Entre los baptistas y los metodistas condujo a resultados análogos la llegada de norteamericanos sudistas exiliados tras la Guerra de Secesión. Al fin entraron también en juego las sectas, y lograron rápida influencia, tanto las agrupaciones salidas de las antiguas iglesias protestantes como los Hermanos de Plymouth, los darbystas, los recientes movimientos iluministas y los pentecostales y adventistas. La complicación del protestantismo brasileño ha resultado sólo muy poco menor a la del protestantismo yanqui.

Sin embargo, esta complejidad no ha frenado el avance. En 1922 el conjunto de las denominaciones contaba con 300 000 adeptos inscritos; en 1940 contaba ya más de un millón; en 1958, un millón y medio, lo que supone unos cuatro millones de simpatizantes. De hecho, sin embargo, se pueden ver en el Brasil dos tipos de protestantismo muy marcados. Por una parte el de los burgueses sólidamente establecidos, el de los intelectuales separados de la Iglesia católica, que figuran en los registros de las iglesias episcopales, congregacionalistas, presbiterianas y metodistas;[1] por otra parte, el de los baptistas, de los pentecostales, de los adventistas, que progresa entre la población de nivel social más bajo de las zonas del Amazonas, Minas, bordes del Matto Grosso, e intenta penetrar en las zonas de barracas de las grandes aglomeraciones urbanas. Dos mil pastores,[1] formados en doce facultades de teología, no bastan para realizar esta tarea.

El protestantismo da, pues, la impresión de haberse lanzado a la conquista de la América latina. Hay más aspirantes a pastores que candidatos al sacerdocio: el número de «centros culturales» protestantes es ya superior al de iglesias parroquiales. ¿Continuará este progreso? Algunos observadores han expuesto su opinión, basada en hechos diversos, de que el impulso de avance iba descendiendo durante los últimos años. La antipatía creciente que sienten los americanos del sur hacia los estadounidenses empieza a provocar dificultades a las Misiones protestantes que la opinión pública considera ligadas a formas políticas extrañas.[2] Pero esto no quiere decir que el catolicismo se beneficie de esta reacción y que el verdadero beneficiario no sea mañana Fidel Castro o un marxismo más o menos nacionalista. No obstante, el indiscutible esfuerzo realizado desde hace veinte años por la Iglesia católica, esfuerzo que no cesa, la heroica abnegación de los sacerdotes, de los obispos, en las zonas de barracas de Río de Janeiro, en las selvas del Amazonas, en las zonas desérticas del nordeste, están produciendo ya su fruto:

1. Es elegante ser protestante o manifestar simpatía hacia el protestantismo. Así, sin pertenecer a una confesión protestante, el presidente Vargas dio a sus hijos los nombres de Lutero y Calvino.

1. Sólo hay 7 000 sacerdotes católicos.

2. Durante el viaje a América del Sur del doctor Milton G. Eisenhower, hermano del presidente de los Estados Unidos, varias delegaciones de diversos países han reprochado a los Estados Unidos el estar tras la ofensiva protestante con su apoyo decidido. En Brasil han aparecido libros, como el titulado *Un brado de alarmo*, de S. d'Azevedo, cartas pastorales, artículos en los periódicos, según los cuales el proselitismo protestante es una forma de imperialismo americano. Sin duda..., pero no es sólo esto.

Las grandes masas protestantes del mundo

(Las cifras indicadas corresponden al año 1958. — Los países donde los protestantes constituyen mayoría están en cursiva. — Las letras que siguen a una cifra indican las diversas variedades que constituyen en Europa el protestantismo del país: *A*nglicanos, *B*aptistas, *D*iversos, *L*uteranos, *M*etodistas y *R*eformados.)

EUROPA	*Alemania:*	45 000 000	(L. R. D. B. M.)
	Dinamarca:	4 200 000	(L.)
	Finlandia:	4 300 000	(L. B.)
	Francia:	800 000	(R. L. D. B. M.)
	Gran Bretaña:	33 000 000	(A. R. M. D. B.)
	Holanda:	4 000 000	(R. L. D.)
	Noruega:	3 200 000	(L. D.)
	Suecia:	7 000 000	(L. D. B. M.)
	Checoslovaquia:	1 800 000	(R. D. L.)
	U.R.S.S.:	4 000 000	(D. B. L. R.)
ASIA	Birmania:	1 000 000	
	Corea:	2 500 000	
	India:	8 000 000	
	Indonesia:	6 000 000	
	Japón:	650 000	
	Filipinas:	3 200 000	
AFRICA	Camerún:	500 000	
	Congo belga, Ruanda, Urundi:	700 000	
	Ghana:	800 000	
	Kenya:	800 000	
	Madagascar:	1 400 000	
	Nigeria:	1 300 000	
	Uganda:	900 000	
	Rhodesia-Niassalandia:	1 600 000	
	Tanganika:	800 000	
	Unión Sudafricana:	7 200 000	
AMERICA	Brasil:	4 000 000	
	Canadá:	6 200 000	
	Chile:	800 000	
	Estados Unidos:	66 000 000	
	México:	880 000	
OCEANIA	*Australia:*	5 700 000	
	Nueva Zelanda:	1 500 000	

se ha comprobado que una pequeña comunidad baptista o pentecostal se reincorpora casi inmediatamente al catolicismo si un sacerdote se acerca a ellos y sabe hablarles. Una Iglesia católica renovada, convertida en verdadera Iglesia de los pobres, tal como ha reclamado varias veces la jerarquía de la Iglesia en los países sudamericanos, una Iglesia que comienza a esbozarse, opondría al avance protestante una barrera más sólida que las requisitorias más o menos calumniosas de ayer.

El protestantismo en el mundo

Por su enorme desarrollo en los Estados Unidos, por su expansión misionera, el protestantismo, desde fines del siglo XVIII, ha cambiado totalmente de aspecto. Por de pronto, en su distribución geográfica. Al lado de la mancha compacta que dibujaba en el planisferio de Europa occidental, se ve ahora otra, tan importante como la anterior, en América, mientras en todos los continentes se observa una multitud de puntos y manchas de variable importancia, pero cuyo conjunto constituye una masa tan considerable como las dos primeras. Desde el punto de vista material, el protestantismo del siglo XX está a la altura de los tiempos, al igual que el catolicismo y mucho más que la ortodoxia, cuyo área de expansión está, como veremos, más circunscrita, limitada, o casi limitada, a un conjunto de territorios de Oriente y Rusia.

Por la masa de sus fieles, que ha hecho de él una de las mayores formaciones religiosas del mundo, tras el catolicismo, el islamismo, el hinduísmo, pero por delante del budismo, el Cristianismo surgido de la Reforma pesa necesariamente en los destinos de la Humanidad. Actúa el protestantismo, directa o indirectamente, en el plano político y social, en el plano moral e intelectual. Instaura un estilo de vida, penetra de su espíritu a la literatura, inspira a la música. Y esta acción se señala no sólo en los países donde el protestantismo es numéricamente el credo dominante, como ocurre en los Estados Unidos o en Africa del Sur, sino también en aquéllos donde ha penetrado hace muy poco tiempo, por ejemplo la América latina. El papel de «sal de la tierra» que Cristo asignó a los suyos puede el protestantismo pretenderlo sin vanagloria.

La expansión del protestantismo ha hecho destacar además, junto con la evidencia de su poder, una verdad durante largo tiempo ignorada. Esta verdad es que el protestantismo no es sólo una planta de Europa, germinada y aparecida en Alemania, asimilada y multiplicada en Francia, sino que el espíritu de la Reforma podía despertar en todos los países, en todos los pueblos, en todas las civilizaciones. Durante mucho tiempo se había repetido que el mensaje protestante sólo encontraba terreno idóneo en la Europa nordoccidental. ¿Por qué, pues, ha sido recibido por los negros de los Estados Unidos y por los mestizos de América latina con tanto fervor?

El protestantismo puede, pues, presentarse hoy como plenamente universal, como accesible a todos los hombres de la Tierra, y tanto más fácilmente cuanto que la multiplicidad de formas en que se expresa su idea le permite adaptarse de manera prácticamente ilimitada a todas las formas de civilización, a todos los niveles de desarrollo intelectual y moral, especialmente al no estar ligado a un organismo jerárquico cuyo centro pueda parecer asociado a un lugar o a un pueblo bien definido.

En este aspecto, el protestantismo aparece, mucho más aún que la ortodoxia, como directo rival del catolicismo, competidor inmediato en el esfuerzo que ambos, ortodoxia y catolicismo, consideran necesario mantener vivo en un mundo que niega el mensaje de Cristo.

Para acabar con este debate, y más aún, para poner fin al proceso de fragmentación, el protestantismo se ha lanzado a un esfuerzo, ya importante, para hallar una forma de unión.[1] Lo impulsaría a ello su solo interés si

1. Véase el capítulo VI.

no lo hicieran otras más altas exigencias. En los países de Misión, al comprender el escándalo que sus divergencias causaban entre los pueblos donde se desarrollaba su amplia actividad misionera, las diversas agrupaciones religiosas del protestantismo se han visto obligadas a buscar formas de colaboración, e incluso a veces de unión.

El movimiento «ecuménico», sobre cuya importancia se hablará más adelante, nació de preocupaciones idénticas a escala mundial. Pero aún los riesgos son en este aspecto muy grandes y diversos. Un protestante —Emile G. Léonard— ve el mayor en la uniformidad, a la que opone «la unión en la verdad y en el amor». Otro protestante —el obispo anglicano Barnes— lo ve en la confusión de valores y de principios a que conducen, según él, tentativas como la Unión de la India del Sur. Entre estos riesgos y estas posibilidades se juega el porvenir del Cristianismo surgido de Lutero y de Calvino.

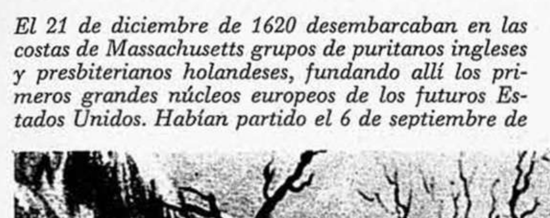
III. ALMA Y ESPIRITU DEL PROTESTANTISMO

Una revolución espiritual en Ginebra

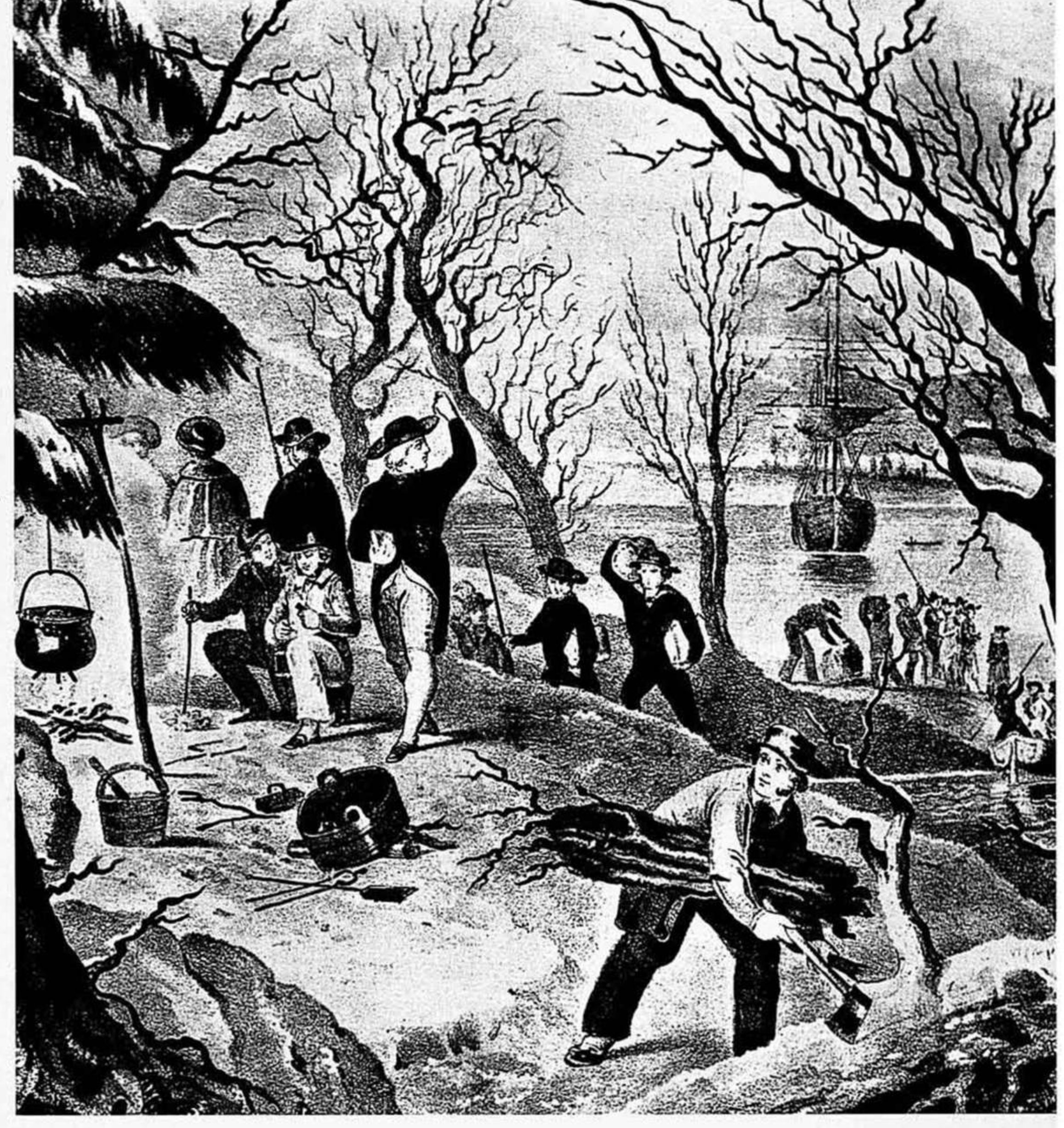
¡Qué escándalo! ¡Qué emoción en la ciudad! ¡Un simple estudiante, casi un muchacho, recién salido de la Facultad de Teología, se permitía criticar a la más venerable institución ginebrina, la Comisión de Pastores! El panfleto que circulaba a escondidas de mano en mano —había sido impreso prudentemente fuera de la frontera, en Baden— se adornaba con un título noblemente teológico: *Consideraciones sobre la Divinidad de Jesucristo*, pero lo que le procuraba un público de lectores apasionados era el hecho de poner en tela de juicio a la más alta autoridad del país con un sabor de revuelta y escándalo que sorprendía a todos los lectores. Algunos se indignaban violentamente ante tal insolencia; otros pensaban, sin atreverse demasiado a manifestarlo, que Henri-Louis Empaytaz no estaba realmente equivocado en sus críticas. Y ya era mucho el que un estudiante de teología hubiera logrado perturbar la calma altiva y satisfecha de la ciudad de Calvino.

Ocurría esto a fines de 1816. Pero, a decir verdad, hacía ya seis o siete años que las autoridades religiosas y civiles de Ginebra venían notando una extraña agitación en los medios estudiantiles. En lugar de contentarse con aprender sensatamente el oficio de pastor, estos jóvenes se planteaban problemas. Discutían entre ellos las más arduas cuestiones, las que ponían en aprietos a los más expertos teólogos. Peor aún: sometían a discusión el régimen y la supremacía de estos Señores de la Comisión, e incluso las enseñanzas que recibían. Los promotores de esta joven revuelta eran bien conocidos de la policía: Amy Bost, Empaytaz, Lhuillier, Gonthier, Pyt, Guers, Gaussen. Varias veces las autoridades tuvieron que meterlos en cintura. ¡Pero no acababan de portarse sensatamente! La «Sociedad de los Amigos» agrupaba a los puros del movimiento y organizaba la propaganda. Desde luego, las gentes sensatas no daban la menor importancia a estas inquietudes estudiantiles; las desdeñaban, simplemente. Sólo los animaban el profesor Demellayer, los pastores Cellerier y Moulinié, pero todos sabían que Moulinié tenía ideas raras sobre el fin del mundo, y que los otros dos eran teológicamente discutibles. Nadie creía que un puñado de jovenzuelos pudiera turbar realmente el orden establecido por el reformador.

Y esto era precisamente lo que negaban Empaytaz, Amy Bost y sus compañeros: que el orden de la ciudad estuviera aún de acuerdo con los principios de Calvino. En apariencia las instituciones seguían tal como habían estado siempre, ni la ocupación francesa ni el régimen napoleónico habían logrado modificarlas sustancialmente; y, en 1815, tras la caída de Napoleón, la vida de la ciudad se había reanudado normalmente. A lo más, algunos observaban que estas instituciones se habían clericalizado, que la Comisión de Pastores había acrecentado su autoridad en detrimento del Consistorio laico. Pero aunque las apariencias parecían marcar todavía a Ginebra con la capitalidad del calvinismo integral, la realidad espiritual no correspondía a estas suposiciones. Se hubiera dicho que era una nuez vacía cuyo cascarón mantenía aún buen aspecto, pero cuyo interior estaba completamente vacío. En el pueblo, la práctica era apenas una rutina, y, además, el rigor moral impuesto por Calvino era frecuentemente burlado. En las clases dirigentes iba logrando cada vez más influencia el racionalismo del Siglo de las Luces. Se oscilaba entre el escepticismo de Voltaire y el panteísmo emocional de Rousseau, ambos, como es sabido, ginebrinos de nacimiento o adopción. La situación era aún más grave en aquellos que hubieran debido ser guardianes de la fe: los pastores de las parroquias y los profesores de la vieja Academia fundada por Calvino. Los mejores se inclinaban hacia un deísmo moralizador, que exponían desde los púlpitos todos los domingos. La *Biblia* había caído en descrédito. Los que asistían a los oficios la desconocían prácticamente. En la Facultad no se abría el *Antiguo Testamento* más que para aprender un poco de hebreo. En cuanto al *Nuevo Testamento*, un estudiante de teología, Frédéric Monod, reconocía que era para él un *terra incognita*. ¿Qué quedaba de la fe en



El 21 de diciembre de 1620 desembarcaban en las costas de Massachusetts grupos de puritanos ingleses y presbiterianos holandeses, fundando allí los primeros grandes núcleos europeos de los futuros Estados Unidos. Habían partido el 6 de septiembre de Southampton a bordo del «Mayflower». En alta mar redactaron la carta de la obra que iban a realizar: evangelizar el Nuevo Mundo según los principios de Calvino. Se les conoce por «Pilgrim Fathers», los Padres Peregrinos.



las conciencias de las gentes? Un libro aparecido en 1807 bajo el título de *La liturgie ou manière de célébrer le service divin,* ponía todo su cuidado en no llamar Dios a Jesús. La frase severa de Jean-Jacques Rousseau sobre los pastores, parecía aún perfectamente verdadera: «No se sabe lo que creen ni lo que no creen; ni siquiera se sabe lo que simulan que creen.» O la de D'Alembert en *La Enciclopedia,* en el artículo «Ginebra»: «Muchos pastores no creen en la Divinidad de Cristo.»[1] El *Catecismo Oficial* de 1884 hacía la siguiente pregunta: «¿Qué debemos a la persona de Cristo?» y daba esta respuesta sorprendente: «Respeto».

Contra esta tibieza, por no llamarla de otro modo, habían reaccionado los jóvenes de la Sociedad de los Amigos. Todos habían recibido influencias diversas, aunque fundamentalmente de signo pietista, y de un modo especial la de los pequeños círculos de Hermanos Moravos, surgidos del movimiento del conde Zinzendorf, en los que se meditaba la Pasión de Cristo con tanta emoción que las lágrimas surcaban los rostros de los asistentes. También habían recibido la influencia de Madame de Krüdener, que durante su breve estancia en Suiza había arrebatado al joven Empaytaz hacia alturas místicas. Otra influencia generalmente sentida era la del escocés Robert Haldane, que acababa de remover los cimientos de la iglesia escocesa establecida. Y por último, la influencia metodista, que se empezaba a infiltrar en el protestantismo continental. Los jóvenes de la Sociedad de los Amigos bebían de todas las fuentes, incluso iban a respirar el incienso católico en la parroquia de Saint-Germain, o asistían a las de la logia de los masones, devotos del Ser Supremo.

Tal es, pues, el clima singular de 1816-1817, en que comienza lo que los historiadores protestantes llaman «el Despertar en Suiza». La publicación del libro de Empaytaz fue la señal. Desde entonces se supo en Ginebra que los estudiantes que algunos presentaban como revoltosos eran en realidad los apóstoles de una renovación espiritual auténtica, que querían arrancar a sus compatriotas de la modorra en que las almas estaban aletargadas, que querían volver a los preceptos de Calvino, que exigían una teología más sólida y más ortodoxa que la que les enseñaban la mayoría de sus maestros. Y pronto sus realizaciones demostraron que estos jóvenes no se conformaban con las efusiones sentimentales tan gratas a los pietistas: crearon una escuela dominical para hacer llegar su fe a los medios populares, y se comprometieron a «socorrer a los pobres y a los afligidos por todos los medios que el Señor pusiera a su disposición». Un hálito nuevo atravesaba la Iglesia. Mejor dicho: una sacudida que hacía temblar los fundamentos del edificio político-religioso de la ciudad.

Quizá por sí solo se hubiera calmado el movimiento y las autoridades de la Iglesia y del Estado habrían llegado a restablecer el orden —el orden establecido— si no hubiera surgido otro hombre obsesionado por el vehemente deseo de «despertar» a Ginebra: el joven pastor *César Malan* (1787-1864), descendiente de valdenses refugiados en Provenza. Este biznieto de mártires de la fe reformada tenía realmente madera de conductor de hombres. Tenía también las dotes oratorias de un tribuno, todo ello junto con una gran seguridad en sí mismo y un autoritarismo sin fisuras. Una experiencia interior lo llevó a pasar de una religión conformista a una fe viva. Se sintió llamado a ser el heraldo del Despertar. En un sermón que pronunció en el templo de la Madeleine, en la Pascua de 1817, expuso con un rigor hasta entonces olvidado la doctrina más pura de Calvino sobre la justificación por la fe. Reconoció él mismo que el auditorio lo escuchó «en silencio, pero a disgusto». Lo que él decía era algo muy alejado de la enseñanza limitadamente moral que los burgueses de Ginebra estaban acostumbrados a degustar. Los padres y la mujer de Malan juzgaron que había ido demasiado lejos, pero algunas almas se sintieron conmovidas y

1. Empaytaz declaró haber leído los 197 sermones impresos en Ginebra desde el año 1774, y no haber encontrado en ellos mención de la Divinidad de Jesucristo.

pronto se formó a su alrededor un pequeño grupo fervoroso, resuelto a revivificar el espíritu de la Reforma. Al lado, pues, del Despertar pietista de Amy Bost, de Empaytaz y de los «Amigos» se produjo otro, más dogmático, estrictamente calvinista. Esta división no iba, ciertamente, a ayudar al triunfo de las intenciones comunes a ambos grupos.

Las autoridades se opusieron a uno y a otro con resolución y energía. Los pastores y los señores de la Comisión no podían admitir que tuvieran necesidad de ser «despertados». En cuanto a las tesis teológicas, les parecía más conforme con el libre examen que quedaran sometidas al juicio de cada uno. Sin duda, Calvino había enseñado la predestinación, la justificación por la fe, la vanidad de las obras con relación a la Gracia; pero ciertas posiciones extremadas siempre han sido atenuadas luego por sus discípulos, y así las han hecho más aceptables. Es evidente que nadie pone la mejilla izquierda a la bofetada cuando acaba de recibirla en la mejilla derecha, y ningún predicador recomendaría a un fiel que se arrancara los ojos o que se castrara para evitar la ocasión de pecar. Conscientes de la razón que los asistía, los pastores de la Comisión promulgaron un edicto, el 3 de mayo de 1817, con un reglamento en el que se exigía a todo candidato al ministerio la obligación de no predicar jamás: «1) Sobre la manera como la naturaleza divina está unida a la persona de Jesucristo. 2) Sobre el pecado original. 3) Sobre la manera como la gracia opera, o sobre la gracia eficaz. 4) Sobre la predestinación.» En suma, quedaba prohibido enseñar lo que había enseñado Calvino, e incluso no estaba permitido decir que Arrio había sido un hereje.

Los jóvenes del Despertar no se consideraron obligados en conciencia por este prudente decreto. Los que aún no habían sido admitidos al pastorado se negaron a prestar el juramento exigido. Algunos ministros adoptaron la misma actitud. César Malan, que se negó terminantemente diciendo que quería seguir fiel a la iglesia nacional, fue excluido de la predicación. Siguieron varios procesos, en los que la Comisión de pastores tuvo el disgusto de no ser aprobada por las autoridades judiciales. Lo más que obtuvo fue una autorización para que se pusiera en las fronteras a los extranjeros que manifestaban una simpatía demasiado activa por las gentes del Despertar. El problema básico quedaba sin resolver. Los jefes de la iglesia nacional actuaban así para evitar una escisión. De hecho, ¿cómo hubieran podido imponer su autoridad? ¡No eran infalibles! La represión obtuvo un resultado diametralmente opuesto al que deseaba: se produjo la ruptura, o, mejor dicho, las rupturas, porque hubo dos. Los antiguos «Amigos» formaron un grupo religioso de «protestantes», de tendencia pietista y de organización congregacionalista, fundada sobre la autoridad de toda la comunidad. Del barrio donde instalaron su centro de culto recibieron el nombre de *iglesia de Bourg-de-Four*. César Malan y sus discípulos constituyeron otra, muy dogmáticamente calvinista y de sistema presbiteriano, que, sin humildad inútil, llamaron *iglesia del Testimonio*. Los dos movimientos de Despertar se entendían, sin embargo, bastante mal, y cada uno acusaba al otro de ser insuficientemente cristiano.

Así se operó en la ciudad de Calvino, en el umbral del siglo XIX —del siglo que, generalmente, se ha tenido por indiferente ante las cuestiones religiosas—, una revolución en la que los hombres se enfrentaron a las autoridades nacionales únicamente para defender los derechos legítimos del espíritu, o lo que ellos consideraban como tales. Durante muchos años continuó la polémica entre la iglesia establecida y las pequeñas formaciones que la asaeteaban. Decenas, centenares quizá, de folletos, tratados, libros, fueron lanzados contra una y otra como disparos resonantes. Varios episodios divertidos regocijaron a la galería: por ejemplo, el ridículo fallo de los teólogos oficiales que, habiendo exigido a los candidatos al pastorado sospechosos de desvío doctrinal una profesión de fe en debida forma, no reconocieron en el texto que les fue entregado la *Confessio gallicana*, llamada aún de La Rochela, pilar del calvinismo francés, y decla-

raron que aquel texto sólo era bueno para formar paganos o bandidos. Las disputas doctrinales llegaron hasta la violencia, y las autoridades guardianas del orden se vieron obligadas varias veces a enviar fuerza armada para proteger los cultos de los profesantes de Bourg-de-Four. A pesar de estas resistencias, a pesar de las divisiones internas, a pesar del exiguo número de verdaderos protagonistas —sólo unos centenares—, el movimiento del Despertar fue ganando terreno poco a poco. Conoció incluso la gloria de conversiones resonantes, como la de un joven militar, hijo devoto de la iglesia nacional, Félix Neff, enviado a proteger una ceremonia de los «heréticos», que había anunciado su deseo de clavarles el sable en el vientre, y que, de repente, transformado al oírles, se convirtió en uno de sus mejores propagandistas. Hasta en el seno de la iglesia oficial las ideas del Despertar fueron penetrando por ósmosis. Al principio los burlones encontraron un mote divertido para designar a estos turbulentos, les llamaron *mômiers*, cómicos de la legua, pero la historia ha acabado por reconocer que la acción de los Bost, Empaytaz, Malan y los demás *mômiers* salvó al protestantismo del peligro mortal adonde la rutina, la indiferencia y el racionalismo lo arrastraban.

"Ecclesia reformata semper reformanda"

El Despertar es uno de los aspectos más interesantes de la vida espiritual del protestantismo en la época contemporánea. El fenómeno procede de una ley psicológica bien conocida, y que no halla únicamente aplicación en el orden religioso. Todo gran ideal que conmueve un tiempo la conciencia humana se encarna normalmente en un sistema de pensamiento y en instituciones. Luego, instalado sobre bases que nadie discute, tiende a degradarse en rutinas, en fórmulas, a vaciarse de contenido. Pero como hay en el hombre fuentes secretas siempre dispuestas a brotar, ocurre que, del seno mismo de los sistemas fosilizados, emergen individualidades fuertes, no-conformistas, movidas por el genio creador y la exigencia del espíritu. Al entrar en acción ponen en tela de juicio la antigua situación de hecho, hacen surgir obras, movimientos que viven de un ideal nuevo. Hasta el día en que, a su vez, se encuentran bajo la amenaza de los mismos peligros a los que se habían enfrentado. Tal es la ley de la condición humana, el estar sin cesar amenazada por este mal secreto que Péguy designa con una palabra sorprendente: *la costumbre.*[1] La costumbre actúa tanto en el orden de la creación artística y literaria como en la vida moral y espiritual. El padre del metodismo ha explicado el mecanismo de manera tan clara, que a veces se le ha llamado «ley de Wesley».

En sí el fenómeno del Despertar, que procede de la aplicación a la vida religiosa de este principio dialéctico, no es en absoluto típicamente protestante. La tradición surgida de la Reforma ha hecho uso a menudo de la fórmula: *Ecclesia reformata semper reformanda.* Esta fórmula es válida para todas las religiones. La Iglesia católica tiene también la convicción de que está renovándose sin cesar, reformando, resurgiendo, y, de hecho, su historia es en gran medida la de una sucesión de movimientos de «despertar» o de «reformas». En la Edad Media estos movimientos tenían lugar en los medios que tenían la responsabilidad de la Iglesia, los del clero. A lo largo de la Historia de la Iglesia se han producido reformas como la gregoriana, la cluniacense, la de San Bernardo, luego la de las Ordenes Mendicantes. En el siglo XV, por haber tardado demasiado en reaccionar contra la inacción, contra «la costumbre», Roma vio realizarse fuera de ella una reforma antes de tener tiempo de hacerla ella misma desde dentro, como hizo luego en el Concilio de Trento. Movimientos de reacción, más o menos limitados, se observaron también en el siglo XIX, signos que anticipaban los que se han manifestado en nuestro siglo.

1. «Un alma pecadora —dice Péguy— vale más que un alma habituada.»

Pero la gran diferencia entre los Movimientos de *Despertar* y las reformas católicas, por una parte, y las que se observan en el seno del protestantismo, por otra, concierne a la esencia misma de estas dos formaciones religiosas. Cuando se produce en la Iglesia católica un «despertar» bajo la acción de alguna vigorosa personalidad, ocurre una de estas dos cosas: o bien esta iniciativa es rechazada por la autoridad religiosa única e infalible, y entonces sus promotores se ven obligados a someterse o a salir del seno de la Iglesia, o bien la reforma propuesta parece lo bastante fundamentada como para ser admitida, y, en este caso, las nuevas ideas actúan dentro del marco de la Iglesia, y, más o menos intensa y eficazmente, sobre el conjunto de sus miembros. En el protestantismo, al contrario, un Movimiento de Despertar, una tentativa para reformar a los reformados, no encuentra más obstáculos que los principios y los usos, ninguno de ellos indiscutible al no estar sostenido por una autoridad infalible. Esta es, como hemos visto, una de las razones fundamentales que explican la fragmentación del protestantismo. Esto explica también que todos los movimientos de Despetar hayan suscitado críticas acerbas, como las que hemos visto formularse en Ginebra, y que su acción haya resultado, en definitiva, muy limitada.

¿Qué se les reprochaba, en definitiva, a los promotores de estos movimientos de inconformismo? Evidentemente se les atacaba por venir a sembrar la inquietud, por pretender arrancar a las gentes de la rutina, de las costumbres establecidas. Se les reprochaba también el no tener su fundamento en principios, en textos, en textos bíblicos especialmente, sino en una experiencia personal. A lo que se puede responder que antes de establecer principios y fundamentar su doctrina sobre bases dogmáticas, los grandes reformadores, y Lutero en primer lugar, atravesaron una crisis espiritual y tuvieron la experiencia personal de la exigencia de Dios. E igualmente todos los movimientos de inconformismo, todos los «despertares» de la historia protestante a partir del de los cuáqueros, en el siglo XVII, y del metodismo, en el XVIII, parten de una concepción espiritualista. Se puede decir que todos ellos parecen resurgencias de la corriente anabaptista, mennonita, baptista, en las tierras del luteranismo y del calvinismo. Esto presenta ventajas e inconvenientes. Ventajas en cuanto que sólo el recurso imperioso al espíritu es un obstáculo a la fuerza de inercia que arrastra hacia abajo todo lo humano. Desventajas, en cuanto que la llamada al espíritu, cuando no está controlada, encuadrada, corre siempre el peligro de arrastrar la conciencia a las más singulares experiencias, a las menos razonables. Y esto ha ocurrido muchas veces.

Los «despertares», o movimientos de inconformismo, que han inquietado al protestantismo en el transcurso del siglo XIX, han sido suscitados todos por un sincero y vehemente deseo de plantear a los creyentes exigencias espirituales más imperiosas. Pero se han manifestado en condiciones extremadamente diversas y han llevado a resultados muy distintos. Algunos, como el de Suiza o, más tarde, el de Oxford, han sido la reacción de pequeños grupos universitarios que se esforzaban en plantear de raíz su situación en el seno de su iglesia. Otros, por ejemplo los de Dinamarca o de Suecia, han sido obra de personalidades de la iglesia oficial, que replanteaban el futuro de esta iglesia. En otras partes el Despertar se traducía en una renovación teológica, como ocurrió en Alemania. Ocurrió también a veces que en vez de conmover a los grupos más selectos y formados, el Despertar levantaba a las masas provocando verdaderas mareas humanas, barriendo circunscripciones enteras del Languedoc hugonote, reuniendo multitudes enormes en los *camps meetings* de Norteamérica y más tarde en los distritos mineros de Gales, y más tarde aún —en nuestros días—, en los estadios o en los velódromos donde habla Billy Graham. Tres grandes oleadas se han sucedido, que afectaron a numerosos países: la primera, a principios del XIX, con su final hacia 1830; la segunda, en los últimos años del siglo XIX y principios del XX; la tercera, en nuestros días.

¿Qué resultados obtendrán estos grandes

movimientos espirituales? Muy variables, ciertamente. Unos, operando dentro del marco de las iglesias, las revivificarán. Otros, llevando más lejos su exigencia de libertad de espíritu, constituirán formas exteriores a las iglesias, iglesias libres, es decir, sectas. En ambos casos representarán estos inconformismos un papel importante, bien por recordar a los jerarcas de las viejas formaciones que de nada sirve predicar la ley sin el amor, bien por mostrar que el desánimo, el decaimiento de lo auténticamente espiritual lleva a los hombres a creencias de sustitución. Estos movimientos no han sido nunca duraderos —recordemos la «ley de Wesley»—, como tampoco lo han sido en la Iglesia católica los beneficios obtenidos por las sucesivas reformas, que nunca han sido definitivas. Pero al menos la mayor parte de estos movimientos que han sacudido al protestantismo han provocado una emulación en la creación de obras, y éstas sí que realmente han permanecido. Por ejemplo, el movimiento de principios del siglo XIX ha contribuido poderosamente a la fundación y a la expansión de las Sociedades bíblicas y de las Misiones, tanto de las interiores como de las establecidas en tierras paganas. Los movimientos inconformistas aparecían en el mundo surgido de la Reforma como manifestación de un espíritu de «Reforma permanente»,[1] que explica en gran medida su vitalidad y su éxito.

El Gran Despertar de principios del siglo XIX

Todos los testigos, todos los historiadores, están de acuerdo en reconocer que, a principios del siglo XIX, el protestantismo, bajo cualquier aspecto que fuese considerado, se hallaba en una situación grave de agotamiento. Jacques Courvoisier habla del «espectáculo bastante triste» que ofrecían entonces las iglesias. «Son, en conjunto, organismos sin gran vida espiritual. La ortodoxia, a la larga, no ha podido sostenerse fácilmente ante el espíritu de las Luces. En cualquier lugar donde la ortodoxia se confina, queda estereotipada. Siguen existiendo los cuadros, pero apenas más que ellos. El racionalismo ha ganado la partida, y si bien las confesiones de fe del siglo XVI aún permanecen, es a título de piezas de museo...»[1] Samuel Vincent, uno de los más vigorosos heraldos del Despertar en Francia, había hablado ya de un «reposo profundo que se parecía mucho a la indiferencia», y, en una página que se ha hecho célebre, había esbozado el cuadro de la Francia hugonote al salir del Imperio: «Los predicadores predicaban. El pueblo los escuchaba. Los Consistorios se reunían. El culto conservaba sus formas. Fuera de esto nadie se preocupaba de nada. La religión era algo ajeno a la vida de todos.»[2]

Este cuadro de un alma «habituada» se veía ensombrecido aún por el evidente decaimiento de los cuadros eclesiásticos. Según el país este decaimiento tomaba aspectos diferentes. En el anglicanismo los ministros, según se decía, carecían de seriedad y se ocupaban demasiado de las cosas mundanas. En el luteranismo y el calvinismo parecía triunfar el espíritu del siglo XVIII y la creencia en «la perfectibilidad sin límites de la razón humana», de que hablaba en la tribuna de la Constituyente el protestante Rabaut Saint-Etienne. La debilidad, por no decir cobardía, de que habían dado pruebas los pastores franceses frente al Terror, luego ante la dictadura de Napoleón, encontraba su correspondencia exacta en la docilidad de los ministros luteranos de Alemania o Escandinavia ante el poder político. El clarinazo estridente del Despertar estaba plenamente justificado.

Ya en el siglo XVIII se habían observado señales precursoras. En los países germánicos el *pietismo*,[3] iniciado por el alsaciano Spener a principios de siglo y desarrollado por

1. Del mismo modo que los marxistas hablan de «revolución permanente».

1. J. Courvoisier, op. cit., página 99.

2. *Du protestantisme en France*, París, 1859, página 456.

3. Véase *La Era de los Grandes Hundimientos.*

Francke, el maestro de Halle, había sido ya un intento de renovación. El movimiento se enriqueció con la aportación de los descendientes de Juan Huss, que formaban los pequeños grupos de Hermanos Moravos, y fue fortalecido y organizado hacia 1750 por un asombroso personaje, el conde Von Zinzendorf, fundador de la comunidad de Herrnhut, «la guardia del Señor». En Inglaterra, Wesley y el metodismo representaron el mismo papel reactivador de la fe en las almas. Wesley intentó actuar al principio en el seno de la iglesia anglicana, pero pronto este extraordinario apóstol que había recordado apasionadamente a los bautizados que lo esencial de la religión está en la búsqueda de una experiencia directa de Dios se vio obligado a abandonar la iglesia oficial. El pietismo y el metodismo no habían triunfado aún más que en círculos limitados cuando se inició el nuevo siglo.

Mientras tanto, en los Estados Unidos, el Despertar había tomado aspectos más impetuosos y cubría campos más vastos. El *Great Awakening* comenzó hacia 1735 en el oeste de Massachusetts, con el ministro congregacionalista Jonathan Edwards. Luego, de pueblo en pueblo, descendió por todo el valle de Connecticut. Cinco años después, la llegada del metodista George Whitefield, compañero de Wesley, le dio un impulso gigantesco. Norteamérica era terreno apropiado para las grandes reuniones al aire libre tan gratas a los metodistas: el éxito de Whitefield fue espléndido, y el Despertar ganó toda la costa atlántica. A fines del siglo XVIII se desencadenó una tercera oleada, surgida de los Estados fronterizos de Tennessee y de Kentucky bajo la doble influencia de presbiterianos como Mac Gready, el iniciador de los *camps meetings*, y de granjeros predicadores baptistas.[1]

Todo esto era aún esporádico. Pero durante los treinta primeros años del siglo XIX, todos o casi todos los protestantismos europeos conocieron *revivals* impresionantes. Es éste un fenómeno semejante al que por los mismos años se observa en el catolicismo, quizá más sorprendente incluso porque la situación de las iglesias protestantes era peor.

Se ha hablado de una «verdadera resurrección espiritual» que fue especialmente beneficiosa y oportuna por cuanto el protestantismo estaba entonces en grave peligro de aburguesamiento a causa de su mismo éxito, subrayado por una extraordinaria expansión territorial. El Despertar, contrariamente a lo que durante mucho tiempo han hecho creer los historiadores franceses del protestantismo, no se desarrolló sólo en Francia y Suiza. Se manifestó en todas partes, adoptando las más diversas formas según los países, más preocupado en Alemania por los problemas doctrinales, y en Francia y Suiza por las cuestiones de fe; más tarde en Inglaterra por los de culto y de la iglesia, pero testimoniando en todos estos países un mismo impulso.

En Suiza el empuje de los primeros movimientos siguió haciéndose notar durante mucho tiempo. Las dos «iglesias libres», la de Bourg-de-Four y la del Testimonio, iniciaron su decadencia, la primera desgarrada por un cisma que dio nacimiento a la iglesia de la Pélisserie; abandonada la segunda progresivamente por sus mejores elementos, decepcionados ante el autoritarismo dogmático de César Malan. Pero mientras tanto una nueva oleada empezaba a conmover las almas. Algunos fieles de la iglesia nacional, juzgándola demasiado lenta en sus reacciones, se unieron a algunos simpatizantes del Despertar que no se habían adherido a ninguna de las anteriores escisiones. Intentaron así evitar tanto el individualismo anárquico de Bourg-de-Four como el dogmatismo abrupto del Testimonio, y crearon en 1831 una Sociedad evangélica cuyos animadores fueron el pastor Louis Gaussen, y el historiador Merle d'Aubigné. Esta Sociedad, que encontró pronto eco en muchos lugares de la Suiza francesa, se hizo notar por su intensa actividad apostólica, por la fundación de misiones interiores y otras en tierras paganas, por un diario —efímero, ciertamente— *Le Protestant de Genève*, de una Escuela de teología llamada del Oratorio. La iglesia nacional reac-

1. Véase lo que en el capítulo II se dijo sobre la «Frontera» y su papel espiritual.

cionó ante esta empresa como había hecho frente a las de Empaytaz y Malan, con censuras, lo que llevó a la Sociedad evangélica a constituirse en iglesia autónoma. La *iglesia del Oratorio* vio muy pronto afluir a ella lo mejor de la alta sociedad ginebrina. En 1849 se operó en torno de ella la conjunción de la mayor parte de los elementos del Despertar, y grupos de Bourg-de-Four, iglesia de la Pélisserie, discípulos de Malan para formar la *iglesia evangélica libre*, cuya influencia habría de ser muy profunda en la vida religiosa de Ginebra hasta nuestros días. Mientras la iglesia nacional, tras haber intentado reunir todas las fuerzas protestantes contra el «peligro católico», especialmente coincidiendo con la celebración del Jubileo de la Reforma, en 1835, disminuida no obstante en su autoridad para la reorganización constitucional de 1847, se iba dando cuenta de la necesidad de reanimar la vida espiritual y volver a las fuentes bajo la influencia de Jame Fazy, se reorganizó, revivificó sus estructuras, es decir, en cierto sentido conocía también un Despertar.

El Despertar suizo no tuvo sólo a Ginebra como escenario, y no es en la ciudad de Calvino donde hay que buscar la figura más poderosa de este movimiento que, de hecho, se hizo sentir en todos los cantones protestantes. La figura más importante fue *Alexandre Vinet* (1797-1847) que desarrolló su actividad en Lausana. Nada más modesto, más sencillo, de apariencia más gris que este universitario distinguido que no apasionaba a sus discípulos pero gozaba de mucha consideración en la ciudad. Vinet era un honrado burgués, de andar un poco afectado y de expresión circunspecta. No hay nada sorprendente en su existencia, nada novelesco. Apenas en los últimos años de su vida un conflicto con las autoridades cantonales que lo separaron primero de su cátedra de Teología y luego de la de Letras. Pero bajo su aspecto vulgar se escondía un alma de fuego que podríamos colocar en la línea de Pascal, una conciencia exigente, hambrienta de santidad, un espíritu amplio, capaz de aprehender en su profundidad los verdaderos problemas, un carácter en fin de impresionante audacia, capaz de sacrificarlo todo a sus convicciones. Sainte-Beuve, que fue compañero suyo en la Universidad de Lausana cuando profesó su curso sobre Port-Royal, consideraba a Vinet como un gran espíritu. Y si su enseñanza es discutida en nuestros días, nadie sin embargo duda de que, durante muchos años, su pensamiento marcó hondamente al protestantismo suizo e incluso influyó poderosamente en el de Francia y otros países. Alexandre Vinet, como hijo sumiso del Despertar, no quiso adherirse ni al sentimentalismo de Bourg-de-Four ni al dogmatismo de Malan, sino que superando a uno y otro procuró hacer comprender a sus contemporáneos que el Cristianismo vivido responde a las exigencias más imperiosas de su época; que el *Evangelio*, siempre actual, es lo único que les permitirá resolver todos sus problemas. Y realmente, en un gran número de los más serios problemas, como el de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, tomó posiciones que hoy nos parecen extraordinariamente avanzadas con relación a su época. «Fue menos reformador —se ha dicho de él— que iniciador religioso.» Pero fue quizá precisamente por su particular experiencia religiosa por lo que este hombre sincero y atormentado conmueve aún a las almas. A la manera de Pascal muestra en el corazón insatisfecho el vacío doloroso que sólo puede colmar la Revelación de Dios encarnado y sacrificado. Profundamente protestante por el individualismo de que hace gala, se podría decir, sin embargo, que muchas veces trasciende al protestantismo situándose en un plano al que todo cristiano puede acceder; por ejemplo en el papel que asigna a la santificación personal como apelación a la Gracia. Alexandre Vinet, hombre serio, profundo, fue uno de los personajes más característicos de ese tipo humano que el protestantismo ha suscitado en sus mejores elementos.

* * *

Uno de los pastores de Bourg-de-Four, Guers, contó un día que había visto en sueños una estrella, extraordinariamente brillante, que se dividió en partículas deslumbrantes, cada una de las cuales iluminaba una parte

de la Tierra. Y añadió que este sueño simbolizaba, en su opinión, el Despertar. La imagen es bastante exacta. Lejos de quedar confinado en la ciudad de Calvino, el movimiento de renovación espiritual se hizo sentir en muchos países. Cada *revival* nacional estaba en relación más o menos directa con los otros, en una especie de Internacional del inconformismo.

Francia fue uno de los países predilectos de estos movimientos. Hemos visto ya que la situación del protestantismo era bastante lamentable. Sin duda quedaban aún verdaderos creyentes, especialmente en el campo, en aquellos años finales de la crisis revolucionaria: pequeños grupos de cuáqueros en los alrededores de Nimes, donde les llamaban *gounflaires*, *béguins* de Saint-Étienne, descendientes de valdenses en los Alpes y Provenza, afiliados lejanos de los Hermanos Moravos,[1] parroquias reformadas donde los pastores tenían aún gran influencia, como Gachon de Marsillargues, Gonthier de Nimes, André Blanc, en Mens. Pero la renovación sólo empezó a manifestarse cuando se produjeron intervenciones extranjeras. En primer lugar la de los metodistas ingleses, que, a partir de 1820, empezaron a trabajar seriamente en Francia. Los pastores no desconfiaban demasiado de ellos, y así pudieron, durante diez años, reunirse y predicar libremente. Uno de estos recién llegados, *Charles Cook* (1787-1858), dejó un gran recuerdo desde Congéniez a Niort y de París a Nimes.

Al mismo tiempo entraron en escena grupos de predicadores procedentes de Suiza. En Ginebra se había constituido una «Sociedad Nacional» para extender la llama del inconformismo fuera de las fronteras helvéticas. Por lo menos una docena de pastores, y quizá más, se dedicaron a la tarea de ir de parroquia en parroquia, en misiones análogas a las de los católicos, para reanimar a las almas. Algunos de entre ellos conocieron un singular destino: Amy Bost, uno de los iniciadores del Despertar ginebrino, fue expulsado de Estrasburgo por el clero luterano y se dedicó a una labor de apostolado entre los forzados, convirtiéndose así en una especie de *enfant terrible* de la vida espiritual. Félix Neff, el antiguo militar convertido en Ginebra, que durante muchos años agotó sus fuerzas en idas y venidas a pie a través de los Alpes, especialmente en el Queyras. Fueron precisamente estos misioneros ambulantes los que restablecieron la práctica de las «Veladas de oración», en las que invitaban a los campesinos a reunirse en casas privadas una vez terminadas las labores de la jornada, costumbre que aún perdura en los Cévennes y en los Alpes.

Pronto siguió a este primer Despertar otro movimiento de inconformismo, éste de origen más intelectual y burgués. Partió del Mediodía languedociano y de Alsacia al mismo tiempo, y luego alcanzó París. En el primer sector sus animadores fueron los profesores y estudiantes universitarios de Montauban, luego de Montpellier, a los que había mostrado la ruta un maestro eminente, *Daniel Encontre* (1762-1818), antiguo resistente de la época revolucionaria. Desde muy pronto el movimiento se vio apoyado por los grandes industriales y ricos vinateros de la región. En Alsacia, donde, en vísperas de la Revolución, un hombre admirable, el pastor Oberlin, de Ban de la Roche, había ya asociado la obra social al apostolado, fueron también los medios de la gran industria los que favorecieron el desarrollo de un despertar pietista. El movimiento alcanzó París hacia 1825 bajo múltiples influencias: la de un rico clérigo inglés, el Reverendo Marc Wilks, cuyas recepciones piadosas en el castillo de Bellevue atrajeron un amplio auditorio; la de un suizo de Neuchâtel, el pastor Grandpierre, tan buen orador que le llamaron el «Bourdaloue del Despertar». En 1830 se fundó una capilla independiente, en la calle Taitbout, en la que pronunciaron sermones todos los conductores del movimiento, entre ellos César Malan, y adonde afluyeron los grandes nombres protestantes de los negocios o de la aristocracia, como la duquesa de Broglie, hija de madame de Staël, los Chabaud-Latour, los Pressensé. Una de las asistentes, madame Jules

1. En ciertos cantones del Gard y del Lozère, aun en nuestros días, se acostumbra a decir de una persona piadosa: «Es un moravo.»

Mallet, alababa un poco ingenuamente el «particular encanto que creaba aquel contacto entre la elegancia de las gentes de mundo con la alegría de la piedad».

Este Despertar era, desde luego, mucho más serio de lo que esta frase de tono un poco frívolo permite imaginar. Se trataba de un movimiento aristócrata y burgués, que operó indiscutiblemente una renovación a fondo en medios que, desde entonces, quisieron predicar con el ejemplo, y aportaron grandes sumas de dinero para obras y misiones. Así, en su seno, nació el protestantismo social. Pero el movimiento renovador no se rodeó en todas partes de tanta mesura y sensatez. En Lyón fue señalado por el paso fulgurante de un hombre sobre el cual, aun ahora, cuando ha pasado un siglo, los protestantes siguen interrogándose. Este hombre fue *Adolphe Monod* (1802-1856).[1] Hijo de pastor, «despertado» él mismo por una conversión súbita, elegido y puesto al frente de la iglesia de Lyón a los treinta años, dedicó a renovar su rebaño un celo ciertamente meritorio, pero no siempre prudente ni mesurado. Parece ser que era un orador extraordinario, y sus entusiastas lo comparaban con Bossuet, aunque parece demasiado romántico para compararlo al «Aguila de Meaux». Muy pronto conoció un éxito resonante, pero su estrella empezó a declinar cuando acusó a los industriales de su parroquia de «abusar de las necesidades de los pobres», y se eclipsó por completo cuando se negó a distribuir la Cena a los fieles que le parecían indignos. Destituido por el Consistorio, reunió, sin embargo, a sus fieles en una iglesia evangélica libre antes de entrar como profesor en la Universidad de Montauban.

Estas múltiples empresas de inconformismo obtuvieron fruto, incluso aquellas que, como la de Adolphe Monod, acabaron en el fracaso aparente. El protestantismo francés se vio conmovido, y no sólo aquellos medios que se decían vinculados a la más estricta ortodoxia, sino incluso los que derivaban hacia la corriente liberal. Por ejemplo, el pastor *Samuel Vincent*, eminencia gris del protestantismo liberal francés, que desempeñó en Nimes un papel de indudable importancia dentro del Despertar. Esta penetración produjo en las iglesias establecidas, sólidamente apoyadas en el régimen concordatario, reacciones análogas a las que hemos visto en Ginebra dirigidas por la Comisión de pastores. Mientras por Francia circulaban panfletos, como las *Lettres méthodistes*, que no se dirigían sólo a las gentes de Wesley, sino a todos los adheridos a los movimientos inconformistas,[1] resonaban desde los púlpitos las más vehementes protestas contra la competencia de estos nuevos apóstoles que llevaban la discordia a las almas. En 1848 las asambleas que intentaron poner fin a esta tensión, al mismo tiempo que a la que existía entre ortodoxos y liberales, y regular también la actitud del protestantismo frente al Estado, no tuvieron más resultado que dar origen a nuevas iglesias «libres». Pero el impulso iniciado por el Despertar se ha venido haciendo sentir hasta nuestros días en el protestantismo francés.

Este impulso fue aún más fuerte en las Islas Británicas. Durante muchos años los países británicos se vieron duramente sacudidos por la ola de inconformismo. En el umbral del siglo XIX predicaban el Despertar dos grupos de apóstoles: los metodistas, cuyo prestigioso guía, Wesley, acababa de morir, en 1791, pero cuyos herederos continuaban su obra ardorosamente sin preocuparse en absoluto de la reacción de las iglesias; y los evangélicos, que, con Sydney Smith, Charles Simeon y, más tarde, con *William Wilberforce* (1759-1833) y Henri Thornton, actuaban a un nivel más alto. Su acción se vio completada, diversificada, por la de gran número de apóstoles que trabajaban todos los sectores religiosos del reino. La empresa de más vigoroso empuje se desarrolló en Escocia, la presbiteriana y puritana Escocia, de cuya iglesia había dicho David Hume que se había convertido en deísta y no-cristiana. Allí surgieron personalidades vigorosas: los herma-

1. Émile G. Léonard lo ataca muy duramente (op. cit., página 232).

1. Para el «viejo pastor» Réville, el metodismo es un «peligro público».

nos *Haldane*, Robert (1764-1842) y James Alexandre (1773-1851) que lanzaron la «Misión interior de Escocia», fundaron la «Sociedad continental», adoptada y desarrollada luego por los ginebrinos, multiplicaron las escuelas, y predicaron a vastas asambleas, que llamaban «Tabernáculos», una fe calvinista, seca y ardiente. El obispo *Thomas Chalmers* (1780-1847), que trastornó la iglesia presbiteriana oficial obligándola a abrirse a las cuestiones sociales, constituyéndose en apóstol de los indigentes de Glasgow y protagonista al mismo tiempo de un amplio programa de educación de la juventud, hasta que se vio obligado a romper con su iglesia y fundó la iglesia presbiteriana libre. El inconformismo se extendió inmediatamente por toda Inglaterra. No fue sólo un movimiento de renovación en el aspecto religioso, sino una vasta empresa de conversiones en masa, apelando a la exaltación emocional más que al razonamiento, según una técnica bastante próxima a la del metodismo. Su figura más destacada fue el Reverendo Charles G. Finney (1792-1875) que pasó su larga vida predicando infatigablemente un *revival* permanente cuya zona idónea de expansión fue el País de Gales, donde, sobre la huella de los inconformistas metodistas del siglo XVIII se lanzaron, con un entusiasmo a menudo un poco incontrolado, el ministro anglicano Daniel Rowlands, y los laicos Pantycelyn y David Jones, cuyos salmos en gaélico encantan aún los oídos de los galeses. Esta agitación multiforme condujo incluso a escisiones, a la formación de sectas más o menos curiosas, como por ejemplo la «iglesia católica apostólica», basada en la espera de la Parusía, fundada por Edward Irving, o, más tarde, la de los Hermanos de Plymouth y la de Nelson Darby, austeros denunciantes del conformismo y la apostasía general. La iglesia establecida, muy conformista, e incluso la alta iglesia anglicana, fueron sacudidas por estas fuerzas nuevas. A partir de la tercera década de nuestro siglo, en los medios universitarios de Oxford y bajo la influencia del reverendo *John Keble* (1752-1866) y luego del joven Newman, se inició el célebre «movimiento» que, después de haber intentado renovar la *High Church*, se dividió en dos grupos, uno de ellos incorporado luego al catolicismo, mientras el otro permanecía en el marco del anglicanismo, dirigido por Pusey.

Estas vigorosas sacudidas sufridas por el reino británico en todas sus formaciones religiosas, tuvieron eco en todo el mundo de habla inglesa, incluso en las más lejanas colonias. Los Estados Unidos no quedaron a la zaga. La nueva oleada de *revival* surgida de la Frontera los fue barriendo a partir de 1800, y, ya en reflujo, se hizo sentir durante casi cuarenta años impulsada por hombres de fe como James B. Finley, Peter Cartwrigth, el ciego William H. Milburn. Fueron frecuentes los *camps meetings* de 25 000 fieles. Los predicadores metodistas y baptistas, a veces tan extraños por sus raras vestimentas como por sus palabras, se lanzaron a recorrer el país con un celo sin límites. Ya hemos visto lo que debe el alma americana a esta agitación.

El Despertar no adoptó en todas partes formas tan espectaculares como en los países anglosajones, ni tampoco el estilo de revolución espiritual que presentó en Ginebra o en Lyón. En Alemania adoptó aspectos más intelectuales, incluso, podríamos decir, voluntariamente profesionales, conforme a uno de los rasgos más característicos de la raza, y se convirtió en un retorno al estudio de la Teología, de la *Biblia*, al mismo tiempo que animó un movimiento literario de inspiración cristiana que recuerda el que vivió el catolicismo de De Maistre a Chateaubriand y a Lamennais, en la línea de Klopstock, Novalis, Stilling, sin que la ortodoxia fuera precisamente la preocupación mayor de tales maestros.

A principios del siglo XIX murió el más destacado de los inconformistas religiosos germánicos: *Hans Gottfried Herder* (1744-1803) que, tras una existencia bastante dificultosa acabó de superintendente eclesiástico luterano. Herder fue un filósofo de segunda categoría, pero estaba dotado de un espíritu sintético que comprendió perfectamente hasta qué punto debía la vida intelectual vincularse a la religión, y ejerció una notable influencia sobre muchos espíritus, menos por sus ambiciosos

trabajos de «metacrítica» antikantiana y de filosofía de la Historia que por sus cartas pastorales en las que expresaba una teología directa y sensible. «Adquirir el sentido de Dios y de las cosas divinas —decía— debe ser el verdadero único fin del estudio de la Teología.» Su campaña para que la *Biblia* fuera leída «por hombres, como libro de un hombre» preparó el retorno a un conocimiento menos estereotipado de las *Escrituras*. En el momento en que Fichte se perdía en un misticismo panteísta, en que Hegel subordinaba la religión a la filosofía, en el momento también en que el joven Schelling confundía la fe con la gnosis, la mesura del pastor Herder fue como la levadura que hizo fermentar la masa del luteranismo alemán.

Tras él, numerosos pastores se opusieron a las corrientes en boga, y también, al mismo tiempo, a una apologética basada en la estética que tan grata era al autor de *El Genio del Cristianismo*. Entre estos pastores discrepantes se hallaban H. Gottlieb Tzschirner, y J. F. Frics, que volvió a los argumentos cordiales, un poco a la manera pascaliana. Otro pastor, *G. M. Leberecht de Wette* (1780-1849) antiguo discípulo del muy criticado Paulus, aunque escapado de su influjo, fue un alma recta para quien la búsqueda de Dios era «una cuestión del corazón», y que estableció sobre bases sólidas el Despertar intelectual, renovando los estudios bíblicos y volviendo al pensamiento directo de Lutero, cuya correspondencia editó.

Un nombre destaca entre estos grupos intelectuales, y aún mejor, en todo el campo de los intelectuales cristianos, el único pensador alemán verdaderamente creyente que puede ser opuesto a los maestros de la irreligión: *Daniel Ernst Schleiermacher* (1768-1834) hijo y nieto de pastores, durante su infancia vio predicar a su padre, vacilante siempre entre el supranaturalismo y el racionalismo kantiano para acabar encontrando la paz del alma entre los Hermanos Moravos, considerados siempre con ciertas sospechas por las iglesias oficiales. El mismo, de adolescente, habría caído en el hipercriticismo de no haber sido por la influencia de su madre, mujer admirable, de solidísima piedad morava. Tras una crisis religiosa violenta el joven Daniel fue adquiriendo progresivamente mayor seguridad, especialmente cuando descubrió la gran idea pascaliana de que «a Dios se llega por el corazón, no por la razón». En 1790 era ya pastor en Berlín, capellán de la Caridad, predicador de la Corte, y mientras tanto iba adquiriendo una cultura inmensa, tanto literaria como filosófica y teológica. Expresó su doctrina en libros que tuvieron amplia resonancia: desde el *Discurso sobre la Religión*, publicado en 1795, hasta *La Fe cristiana según los principios de la iglesia evangélica*, publicado en 1821, desarrolló la idea fundamental, descubierta en su juventud: «Mi religión es por completo religión del corazón.» Encontró para expresarla fórmulas sorprendentes, persuasivas, exaltando la experiencia religiosa como función esencial del hombre, adoptando de los grandes místicos anteriores a la Reforma expresiones y acento, y justificando de cien maneras su desprecio hacia la dogmática, con el ansia de volver a las almas a lo esencial: el impulso vital hacia Dios. Veremos luego cómo su teología «pectoral», como decían sus adversarios, condujo a resultados desconcertantes. Pero no hay duda de que, vinculándose a una de las corrientes más vivas del pensamiento de la Reforma, la de la experiencia personal de Dios, Schleiermacher se enfrentaba resueltamente al racionalismo amenazador. De él salieron, pues, tanto los grupos abundantes del protestantismo liberal como los jóvenes neoluteranos que, como K. Harms, intentaron reactualizar el ejemplo del reformador. Superado hoy día en opinión de los discípulos de Karl Barth, sigue siendo el hombre que ha dado al protestantismo del siglo XIX su más decisivo impulso.

¿En qué medida penetró este pensamiento renovador en el gran público y operó un verdadero despertar? Cierto es que los *Sermones* que Schleiermacher pronunció en Berlín a lo largo de muchos años tuvieron auditorios amplios, y muy pronto numerosos lectores, es decir, una real influencia, pero se trata de un influjo interior, difuso, que no se podría com-

parar al de los grandes «revivalistas» anglosajones, ni siquiera al de los hombres del Despertar ginebrino y francés. Sin embargo, contribuyó sin duda a la aparición de iglesias libres que, por otras razones, se formaron precisamente en aquel entonces. Más tarde, hacia 1840, cuando la acción de Federico Guillermo IV dio al Despertar un carácter casi oficial, los herederos espirituales de Schleiermacher no se mostraron de acuerdo con el Ezequías que quería llevar a su pueblo a la fe a base de reglamentos y disposiciones oficiales. Pero, ¿acaso en la conciencia de aquel sincero monarca no había sido la tendencia a esta «religión del corazón» lo que le había llevado a tal manera de actuar?

El mapa de los movimientos de inconformismo en el mundo protestante aparece singularmente vasto, rico y variado. Incluso algunos países, que por su lengua o situación geográfica quedaban lejos de las grandes corrientes mundiales de este movimiento religioso, hicieron por su cuenta esta experiencia religiosa. En los Países Bajos, por ejemplo, se produjeron dos de estos movimientos inconformistas: uno de tendencia ortodoxa, con Bilderdijk, Isaac da Costa, judío convertido a un calvinismo estricto, Groen van Prinsterer, Henri de Coock: el otro liberal y bastante próximo a Schleiermacher, dirigido por Hofstede de Groot y la Escuela de Groninga. Ambos movimientos contribuyeron poderosamente a reanimar una fe adormecida. En Escandinavia, donde la experiencia religiosa lleva a menudo a un misticismo extremo —pensemos en Swedenborg— el Despertar tuvo formas múltiples: pietista en Noruega con Juan Nielsen Hauge, erudito en Suecia con los «lectores de la *Biblia*», riguroso y ortodoxo con los obispos Balle, Münter, Mynster, esperando la entrada en escena del hombre que, no sólo acabó el Despertar religioso, sino que transformó su país, Dinamarca, de un estado feudal y militar en la nación ejemplar que es aún ahora. Este hombre fue *Nicolás Grundtvig* (1783-1872). Pero, más alto aún, dominando no sólo a su pueblo, sino a todos los movimientos de inconformismo surgidos del protestantismo, para elevar al rango de estos «Faros» de que habla Baudelaire, de esos hombres que muestran a la Humanidad su camino, aparece un hombre que vivió, pensó, creó, dio testimonio, un hombre a quien nuestro siglo reconoce como a uno de sus precursores: Soeren Kierkegaard.

Un Pascal danés

El predicador subió al púlpito y todas las miradas se clavaron en él. Un selecto auditorio abarrotaba la casa de Dios. Estaban presentes el Rey y la Reina, ministros, cortesanos, todo el mundo distinguido del palacio y de la ciudad. El que iba a hablar era un teólogo ilustre, un orador de gran renombre. Pero aquel día aparecía extraño. Durante un largo rato, en silencio, recorrió con la mirada el vasto auditorio, luego empezó su sermón con una voz cargada a la vez de resolución y de angustia. E inmediatamente lo que empezó a decir sorprendió, asombró, irritó, provocó en fin la cólera de todos aquellos señores y damas endomingados. ¿Eran cristianos? ¿Eran verdaderos cristianos? «—No», respondía implacable la voz del predicador. No. El Cristianismo no era aquello, aquel culto mundano en un templo aparatosamente adornado. El Cristianismo no era aquella sociedad satisfecha de sí misma, encuadrada por pastores bien retribuidos. ¡Estaban traicionando al *Evangelio*! ¡Escupían a la faz de Cristo! E inmediatamente, al oír estas verdades insultantes, estalló un inmenso griterío: «—¡Abajo! ¡Fuera de ahí!» Pero el predicador seguía cada vez con más energía y su voz alcanzaba resonancias de trueno: «—¡Os hago responsables ante Dios! ¡Os acuso! ¡Porque lo que os estoy diciendo es la verdad!» Y entonces, sobre aquellos centenares de oyentes trastornados, pasó el viento del Despertar.

El autor de este relato —porque se trata de una obra de imaginación publicada bajo el título de *Situación*— era un escritor entonces poco conocido salvo por sus polémicas con algunos periodistas. En Copenhague, no lo tomaban demasiado en serio, en parte a causa de

sus fantasías indumentarias. No era un hombre de aspecto grato: flaco, pequeño, un poco cargado de espaldas hasta el punto de que parecía jorobado, y su aspecto resultaba aún menos atractivo a causa de sus «patas de delante», como decía él mismo, que eran ridículamente cortas, mientras las piernas eran muy largas, lo que le daba aspecto de canguro. Y la naturaleza, para colmo de desgracias, le había dotado de una voz rara, poderosa y chillona, con un fluir entrecortado por bruscos cambios de entonación. Una voz de eunuco. Nada de ello le favorecía para imponerse a las multitudes. Pero cuando se hablaba con él en la intimidad era imposible no entregarse ante el magnetismo de su mirada, de sus ojos ardientes e inquietos que brillaban en un rostro prematuramente envejecido, y era más difícil aún no percibir una personalidad genial en aquel brotar permanente de ideas poderosas, paradójicas, de imágenes sorprendentes, de vehementes requisitorias, porque aquel hombre tenía un carácter dificilísimo. Era sobre todo imposible permanecer insensible ante la angustia que irradiaba de todo su ser.

¿De dónde le venían pues a este Soeren Aabye Kierkegaard aquel singular enfrentamiento de contradicciones entre las cuales reconocía que no hallaba sosiego, aquella inquietud que jamás le abandonaba? Su *Diario* y otros textos más, porque cultivó la autobiografía, nos han dado explicaciones más o menos suficientes, aunque no sea posible tomar al pie de la letra las confesiones de un hombre que se enorgullecía de tener un pensamiento «dialéctico», incomprensible para él mismo, y que, ocultándose bajo seudónimos cambiantes, ha señalado expresamente que incluso cuando emplea el *yo* no es necesariamente él quien habla. Desde la infancia —había nacido en 1813— creció en el clima pietista que los Hermanos Moravos habían hecho arraigar en algunos medios de Dinamarca, y al que se había vinculado tras terribles debates anímicos su padre Mikael Pedersen. Hijo menor de una familia numerosa, Soeren había sido educado en una religión austera y seca, poco inclinada al consuelo, pero en la que la certeza de vivir mejor en Dios que los bautizados vulgares estaba hondamente anclada en los espíritus. La crítica del Cristianismo trivial que pondría en labios del predicador de *Situación* la había oído a menudo en la voz de su padre, incluido el apóstrofe: «¡Están escupiendo a la faz de Cristo!» Pero había recibido también del neurasténico anciano la certeza de que «un Cristianismo del que se elimina la angustia no es más que un Cristianismo de fantasía». Fórmula cuyo pleno sentido comprendió cuando, ya adulto, conoció el secreto de su padre. Esto fue para él, según reconoce, «un temblor de tierra». Una vez, errando por las landas de Jutlandia, rumiando los eternos problemas de la vida, la muerte, la condición humana, a los que no encontraba ninguna solución aceptable, Mikael Pedersen maldijo a Dios. ¡Esto explicaba la austeridad penitencial de que a renglón seguido se había rodeado! Y este hecho había de marcar para siempre el espíritu de un hijo que se consideraba responsable de la blasfemia del padre. Entonces comprendió Kierkegaard la significación del último consejo que su padre, moribundo, le había dado: «¡Ama a Jesús!»

Pero no fue por medio de una intensificación en la fe y en el impulso espiritual como respondió el benjamín de los Kierkegaard a las censuras de su padre y a las piadosas reprimendas de su sencilla y santa madre. Aún adolescente se había apartado Soeren de la fe, y había conocido, con la disipación moral, una fase que más tarde llamó «estética», en la que tomó por modelos a *Don Juan* y a *Fausto*. Escribió entonces sobre la debilidad y la cobardía cristianas frases que Nietzsche habría de recordar. Luego, pronto cansado de estas decepcionantes experiencias, conoció la «fase moral», en la que intentó «comportarse bien», se hizo pastor, e incluso se casó con una muchacha virtuosa, Regina Olsen, con la que, si hubiera sido un temperamento más burgués, habría podido ser feliz y tener muchos hijos. Pero todo esto cambió bruscamente. Muy pronto se dio cuenta de que iba por un camino errado, de que no estaba él hecho para dirigir una parroquia, para gozar de la felicidad «en zapatillas». «Había una espina en mi carne»,

decía, siguiendo a San Pablo. Jamás lograría arrancársela. Y más que dar a esta confidencia una interpretación psicoanalítica de «complejo con relación a su padre» o de miedo de la mujer, o incluso, como han hecho algunos, de desgracia física, se puede advertir en ella el reconocimiento por el gran ansioso de la omnipotencia de su angustia, de ese temblor interior imposible de sosegar que se nota tan claramente en un San Agustín o en un Pascal.

Estaba ya tomada la decisión. Estas raras ideas, esta melancolía que a los extraños les parecían «caprichos, imaginaciones sombrías», él había comprendido que eran «acreedores implacables» a los que jamás lograría escapar, pero que, permaneciéndoles fiel hasta el fin, «le conducirían a la certeza eterna del infinito». Su vida había encontrado sentido: por la angustia ir a Dios. Nada lograría apartarlo de esta ruta. Casi enclaustrado, saliendo apenas de su ciudad, permitiéndose sólo algún paseo solitario por las landas o por el bosque de Gribskov, al que consagró páginas admirables, pasó Kierkegaard todos los años —escasos— que iba a vivir, gritando a sus compatriotas la verdad que había descubierto. Los libros se sucedían: *El concepto de la angustia, Miedo y temblor, Tratado de la desesperación,* mezclados con obras más o menos autobiográficas: *Diario de un seductor, El ensayo.* Sólo contaba desde entonces para él el problema del Cristianismo y de la vida cristiana. ¿Era cristiano el mundo? ¿Era cristiano él mismo? ¿Cómo llegar a ser cristiano?

Aquella era su vocación: plantear estas cuestiones a la Humanidad. Obligarla a una toma de posición. Como él mismo decía hablando de Goethe, su grandeza estaba «en haber visto una vez, haber sentido una vez, algo tan incomparablemente grande que todo lo demás, a su lado, parecía nada». Este algo, tan próximo a lo que sintió Pascal, es lo que Kierkegaard llamó «el devenir cristiano». ¡Tras el idealismo filosófico de Hegel! ¡Tras el racionalismo de moda! ¿No ha probado la experiencia de Lutero que la relación del hombre con Dios no se sitúa en una esfera racional? ¡Tras el subjetivismo de Schleiermacher, esta fe «basada en el sentimiento»! Subjetivo, él, Kierkegaard lo es más que cualquier otra persona del mundo: se analiza hasta los últimos repliegues del alma, va hasta el extremo de la subjetividad, pero lo hace para encontrar algo más que un consuelo sentimental: la certidumbre de la existencia de Dios, de la Redención, del Amor de Jesús, de la Salvación.

Partiendo, pues, de la existencia, de lo que él llama «la realidad existencial», Kierkegaard redescubrió el Cristianismo. No se trata, desde luego, de un Cristianismo simple, hecho sólo de fórmulas y rutinas, tal como comúnmente se practica. La fe nace del sentimiento trágico de la vida. No trae la paz, sino la espada. Es un constante recuerdo de lo absoluto, de lo eterno, lanzado a seres que viven en lo relativo, lo transitorio, lo temporal. Por eso la fe aparece como un escándalo en cuanto se intenta afirmarla verdaderamente, pero afirmarla verdaderamente es tan difícil que, se pregunta Kierkegaard, «¿puede decir alguien que tiene fe?» Hasta su muerte proseguirá este debate íntimo, el más dramático que hombre alguno pueda sentir desgarrando su alma, pero ello no le impidió introducir en su obra bellísimas plegarias, muy emotivas, que el creyente más sencillamente piadoso puede pronunciar haciéndolas suyas.

Tal experiencia del Cristianismo es evidentemente distinta de la que se admite ordinariamente. Diametralmente opuesta. Esto es lo que Kierkegaard proclama cuando advierte: «Mi tarea es detener al Cristianismo.» Lo que se llama en el protestantismo de su tiempo «despertar», «*revival*», «inconformismo», se convierte para él en una campaña de tipo profético, vehemente, donde es puesto en tela de juicio todo lo que los luteranos de Copenhague consideraban más fundado: la meticulosa regularidad de su culto de los domingos —con sus mejores ropas, naturalmente...—, el respeto a lo que se enseñaba desde el púlpito, incluso la generosidad para con las obras sociales. Nada de eso tiene sentido verdadero en la perspectiva de este Cristianismo agónico que proclama el nuevo profeta. Ni siquiera la severidad de su vida: «Hay que superar lo serio

para llegar a lo trágico.» Hay que vivir la locura de la Cruz.

La consecuencia lógica de tal actitud espiritual es fácil de adivinar: es la que adopta el predicador que Kierkegaard nos presenta en su relato *Situación*. La religión oficial, es decir, en Dinamarca la iglesia establecida, la iglesia luterana del Estado, le parece al polemista sólo buena para tranquilizar a los fieles mientras siguen viviendo como paganos. Volviendo a Pascal, él ve en la Cristiandad «una sociedad de gentes, que, con ayuda de algunos sacramentos, se sustraen de la exigencia primaria: amar a Dios». El conflicto estalla con motivo de la muerte del obispo Mynster, que, no obstante, ha hecho todo lo posible para despertar a su rebaño, y ha publicado muchos y excelentes libros piadosos. Basta que ante su ataúd un orador oficial le llame «testigo de la verdad» para que Kierkegaard se ponga furioso. ¡Testigo de la verdad! ¿De qué verdad? ¡La verdad de aquel Cristianismo sin alma, moribundo, que practican todos mecánicamente! ¿Qué es lo que ha sufrido este famoso testigo? ¿Acaso no ha sostenido el desgraciado que el Cristianismo no consiste «en borrar la naturaleza humana, sino en ennoblecerla»? Y surgen los panfletos, fulgurantes, que caen sobre la iglesia como un látigo, azotando a los pastores, a la organización, a sus costumbres. No sólo a la iglesia, sino a todo el protestantismo, porque este Soeren, protestante hasta la medula, impregnado de Lutero y de su doctrina, no duda en escribir «qué insensatez, qué falta de honestidad, qué corrupción es el protestantismo...». No es posible ir más lejos en la paradoja escandalosa y en la invectiva profética.

La batalla en torno a la memoria del obispo Mynster fue la última que libró sobre la tierra el gran luchador. Su salud había sido siempre mediocre. A partir de los treinta y cinco años de edad fue de mal en peor. Una especie de paz interior se había hecho en su espíritu. «Todo en mi interior ha cambiado —escribía en 1848—; ya no estoy encerrado en mí mismo. Se ha roto el sello. ¡Dios Todopoderoso: dame la Gracia!» Deseaba la muerte porque sólo ella podría dar testimonio por él. Si no moría joven tendría que continuar indefinidamente aquella lucha agotadora contra las fuerzas de la degradación, más poderosas que sus propias fuerzas. Pero si moría solitario, en una oblación suprema, quizá los hombres comprendieran. Y murió, en efecto, solitario. Tras haber pronunciado palabras extrañamente consoladoras y misericordiosas, murió en el hospital de Copenhague, como un pobre, el 11 de noviembre de 1856, a la edad de cuarenta y tres años.

En su tiempo, este prodigioso turbador de almas, sembrador de inquietudes, este hombre inspirado, cuya voz es la más fuerte que haya brotado del protestantismo —y, quizá, de todo el Cristianismo— de su tiempo, apenas fue escuchado, apenas seguido. Pero, tal como había predicho, su muerte en soledad y los sufrimientos fueron el testimonio que le ganó las almas. Poco a poco una parte de la iglesia danesa fue impregnada por sus ideas e intentó llevarlas a la práctica. Pequeños, modestos círculos kierkegaardianos empezaron a constituirse. Pero el protestantismo había de tardar aún mucho tiempo en comprender este mensaje. El mensaje del hombre a quien Rudolf Kassner calificó tan justamente de «último gran protestante». Sólo a principios del siglo XX se pudo comprobar hasta qué punto la obra de Kierkegaard había procurado nueva fuerza a la Teología de la Reforma. La renovación teológica protestante de los cincuenta últimos años debe mucho a Kierkegaard, y así lo ha reconocido, al menos en sus primeros libros, Karl Barth. Pero fue especialmente en el momento en que el mundo entero, cercado por las potencias del abismo, experimentó hasta la medula la angustia de la vida y de la muerte, cuando Kierkegaard se hizo célebre, sobrepasando incluso los cuadros del protestantismo. El Cristianismo entero se mostró atento a esta voz que exigía a los cristianos que fueran, al fin, fieles, que dejaran de «escupir sobre el rostro de Cristo». E incluso algunos pensadores laicos, desde Heidegger a Sartre, partiendo de esta realidad existencial tan fuertemente sentida por el teólogo danés, edificaron sistemas cuyas conclusiones le llenarían sin duda de

sacro horror. En el marco de la historia religiosa aparece este Hamlet de las landas de Jutlandia como el hombre más rico en certidumbre, el más fuerte en su impulso hacia Dios, que haya producido el protestantismo moderno.

Frutos duraderos del Despertar

El Despertar no fue un juego de pajas, una tempestad espiritual que removió, durante veinte o treinta años, el alma protestante. Si bien es verdad que, como es natural, el hermoso entusiasmo de los inicios decayó en numerosos sectores más o menos rápidamente, continuó circulando, sin embargo, en las profundidades una corriente que, de tiempo en tiempo, ganaría impulso y reaparecería en numerosos movimientos de inconformismo y de apostolado. Pero, sobre todo, de la extraordinaria animación de principios de siglo quedaron frutos duraderos en forma de instituciones que contarían, incluso en nuestros días, entre los elementos más vivos de las iglesias surgidas de la Reforma.

En primer lugar hay que colocar las *Sociedades Bíblicas*. La *Biblia*, nunca lo repetiremos suficientemente, está en los fundamentos de toda la fe reformada. El protestante es el hombre de la *Biblia*. Es curioso, no obstante, que no se hubieran preocupado apenas en los tiempos iniciales de poner el Libro Santo en manos de todos, hasta de los humildes y de los pobres. Se puede considerar como una prehistoria del movimiento bíblico la actividad del pietismo alemán en el seno de la *Bibelanstalt* de Halle, nacida en 1710. A fines del siglo XVIII, en el anglicanismo primeramente, luego entre los *dissenters* ingleses, más tarde aun entre los luteranos alemanes, se fue adquiriendo conciencia del deber misionero, lo que llevó, naturalmente, a interesarse por la *Biblia*, puesto que ningún apostolado protestante es concebible sin el Libro Santo. La penuria de biblias era, sin embargo, extrema. Empresas de pequeña importancia intentaban, como podían, suplir esta carencia. Surgieron primero la *Religious tract Society* o la *Naval and Military Bible Society*. Fue entonces, en 1804, cuando representantes de la iglesia oficial y de las iglesias disidentes se reunieron en Londres para fundar la *British and Foreing Bible Society*. El fin de esta sociedad era divulgar la *Biblia*, distribuyendo ejemplares a bajo precio en todas las lenguas. Se decidió que en el caso de las naciones que poseyeran ya una buena traducción de la *Biblia*, se reimprimiría ésta; por ejemplo, la de Diodati para Italia, la de Valera para España, la de Olivetan, con prólogo de Calvino, para Francia. Para los otros países se decidió traducir la «versión autorizada» inglesa de Jacobo I. Pero se planteó entonces el problema de los libros «deuterocanónicos», considerados como apócrifos por los judíos, y luego también por los Grandes Reformadores, por ejemplo, el *Libro de la Sabiduría*.[1] Pero después de algunas discusiones se decidió al fin no imprimirlo.

El ejemplo fue seguido rápidamente. Seis meses más tarde se fundó una Sociedad Bíblica en Basilea; en 1805, otra en Berlín; en 1812, la de Stuttgart; en 1814, la de Estocolmo; luego la de Copenhague, la de Oslo, la holandesa. Pero estas sociedades eran minúsculas en comparación con la Sociedad inicial de Londres. En 1816 se inició un segundo e importante impulso con la fundación de la *American Bible Society* en los Estados Unidos. Vigorosamente dirigida, pronto alcanzó éxitos resonantes. En la Frontera, los pastores baptistas o metodistas distribuyeron el libro por los campamentos de los pioneros. Al comprobar que en la América latina sólo penetraban las traducciones católicas, la *American Bible Society* se puso a imprimirlas con el debido «imprimatur». Pronto se desgajó de la A.B.S. la *American Scripture Gift Mission*, fundada para distribuir gratuitamente la biblia, labor que hoy desarrollan los «Gedeones». Francia creó su *Société Biblique de Paris* en 1818, frente a la que surgió, en 1866, la *Société Biblique de France*, formada por pastores hostiles a sus ten-

1. Véase D. R., *Qu'est-ce que la Bible?*, capítulo sobre el Canon.

dencias liberales. Finalmente, en 1917, fue esbozada y luego, en 1946, realizada (en Amersfoort, en Holanda), una *Alianza Bíblica Universal,* cuya sede se estableció en Londres.

La obra realizada por todas estas sociedades fue gigantesca. Tradujeron el Libro Santo a más de mil lenguas. Sólo la Sociedad de Londres lo ha hecho a setecientas. En muchos casos hubo que crear un alfabeto, forjar una sintaxis, antes de poder iniciar la traducción. Incluso a veces hubo que inventar palabras para verter fielmente el texto bíblico a dialectos poco aptos para la precisión teológica. Las cifras que nos exponen complacidamente las estadísticas son prodigiosas: más de 200 millones de biblias distribuidas en cien años, y otros tantos evangelios. Sería, sin embargo, suponer demasiado si afirmáramos que el Texto Sagrado es perfectamente conocido, y menos aún comprendido, por todos los que reciben el Libro, con su cubierta de piel negra o de plástico, porque las biblias protestantes, con el fin de permitir a cada lector el «libre examen» de la Revelación divina, no llevaban hasta época muy reciente la menor nota ni explicación.

Este esfuerzo, admirable en sí, en favor de la difusión de la *Biblia* procede de una intención apostólica que merece todas las alabanzas. Hasta fines del siglo XVIII las iglesias protestantes habían prestado muy poca atención a un órgano de propaganda religiosa que la Iglesia católica poseía desde el siglo XVII: la Misión interior. Los protestantes no habían contado en sus filas con un San Vicente de Paúl, ni un San Juan Eudes, ni un San Griñón de Montfort. No obstante, agrupaciones más o menos apartadas de las obediencias oficiales habían mostrado la necesidad de llevar a cabo una acción de penetración permanente del mensaje cristiano en las poblaciones bautizadas, labor por la que se interesaron los evangélicos ingleses, y especialmente los metodistas. El Despertar puso de manifiesto la necesidad de misiones entre los cristianos, planteando esta labor con la misma urgencia que las misiones entre los paganos, y se lanzó a su realización con un celo inusitado.

Las primeras tentativas tuvieron lugar durante el período revolucionario, y, cosa curiosa, se realizaron en el seno del luteranismo alemán, que hasta entonces parecía no interesarse más que en la salvación individual. Hombres generosos, como Spittler y Zeller, lanzaron la idea. Falk y el barón Von Kottwitz, cristiano modélico, la adoptaron. Era preciso, decía el último, organizar «una misión contra el creciente paganismo contemporáneo, una misión entre los paganos de nuestra patria». Ocurría esto ciento veinticinco años antes de que los Padres Godin y Daniel hicieran célebre la misma idea a través de su libro *France, pays de mission?* Durante el primer tercio del siglo la idea fue propuesta y comentada repetidamente en todos los países donde se manifestó el impulso del Despertar, y se observaron sus primeras realizaciones en los equipos que los jóvenes de Bourg-de-Four enviaban a predicar a los arrabales ginebrinos, en los grupos que Félix Neff constituyó en los Altos Alpes, en las Sociedades evangélicas que, hacia 1830, surgieron en Ginebra, en París, en Lyón e incluso en Dinamarca, con las fundaciones pedagógicas de Grundtvig.

Un hombre tuvo el mérito de dar a todas estas tentativas dispersas una fórmula con porvenir, comprendiendo que había que asegurar al apostolado cuadros fijos y sólidos y una organización que excluyera improvisaciones. Este hombre fue *Johan Heinrich Wichern* (1808-1881), una de las más nobles figuras del protestantismo moderno, un alma de luz y caridad. De familia muy pobre, fue celador de un colegio, más tarde estudiante sin recursos que avanzaba en sus estudios a fuerza de energía, alumno de Schleiermacher en la Universidad de Berlín, luego adjunto de Rautenberg, el pastor de los indigentes de Hamburgo. Comenzó por consagrarse a una acción social y caritativa, en favor especialmente de la juventud abandonada, sobre cuya importancia hablaremos más adelante. Su *Rauhen Haus,* su «Casa Salvaje», fue una bella realización. Pero muy pronto, en parte por influencia de Rautenberg, que ya había hablado de la necesidad de la Misión, en parte por conclusiones de su experiencia personal,

Wichern llegó a la consecuencia de que no bastaba con alimentar y vestir a los pobres, sino que se imponía una acción en profundidad. «Si los proletarios no buscan a la iglesia —decía—, es preciso que la iglesia se ponga en marcha para ir en busca de los proletarios. Y que no se conceda el menor reposo hasta haberles llevado la palabra de salvación.» La Revolución de 1848 y los tumultos que ocasionó acabaron de convencerle de la urgencia de su tarea. Y el 21 de septiembre de 1848, en el Kirchentag de Wittemberg, hizo votar por los quinientos delegados entusiasmados la creación de la *Misión interior*.

Había nacido así una gran obra, a la que Wichern se consagró desde entonces en cuerpo y alma, ayudado por el Rey de Prusia, Federico Guillermo IV. Esta obra se ha prolongado hasta nuestros días, sólidamente organizada, con pastores especializados a la cabeza de cada sección, disponiendo también de evangelistas laicos formados por ella, que se extendieron por toda Alemania en pocos años. La Misión distribuía *biblias*, repartía tratados, hacía circular obras religiosas, enviaba equipos de predicadores, organizaba en las parroquias adormecidas servicios religiosos especiales. Labor ésta muy semejante a la que realizaban los misioneros lazaristas. La obra social de Wichern se encontraba asociada estrechamente a su esfuerzo de apostolado, con orfelinatos, escuelas, hospicios, obras moralizadoras. Y las formaciones de caridad por él creadas, como las Diaconisas y los Hermanos, aportaron a la Misión interior una colaboración importantísima. Incluso algunos opinaron que daba demasiada importancia a lo social en detrimento de lo apostólico. Contra ello había de reaccionar más tarde la Misión.

Hacia 1860 la Misión había ido penetrando en todas partes con más o menos intensidad. Ya ninguna de las grandes iglesias protestantes ignoraba la importancia y la necesidad del apostolado entre los bautizados. Incluso algunas sectas, como, por ejemplo, los darbystas,[1] veían en ello el elemento primordial de su actividad, y la acción de sus equipos había de lograr una gran influencia en regiones calvinistas, como los Cévennes. La Misión interior no tardaría en especializarse para adaptar sus métodos a condiciones particulares, por ejemplo, la Misión urbana de Stoecker, las Misiones obreras americanas del tipo de las de Moody. Pero la gran idea de Wichern seguiría animando todas las empresas: hacer presente a Cristo entre aquellos que lo habían olvidado.

Un tercer tipo de realizaciones apostólicas, que habían de durar hasta nuestro tiempo, surgió también del Despertar: las que iban dirigidas a encuadrar cristianamente a la juventud. Al pasar revista a las manifestaciones sociales del protestantismo se comprobará la importancia de estas obras en favor de la infancia y de la adolescencia. En Inglaterra, al igual que en Alemania y en Francia, la fundación de escuelas y orfelinatos fue considerada como una de las tareas más importantes de la beneficencia. Pero no es éste concretamente el tema que nos ocupa. En Dinamarca las «Escuelas populares superiores» de Grundtvig se presentaron como escuelas arraigadas en la vida, que hacían adquirir conciencia a los jóvenes de las dimensiones morales y espirituales de la vida humana. La misma intención se encuentra en una empresa cuya irradiación ha sido inmensa y cuyo nombre se ha hecho célebre: *La Unión cristiana de Jóvenes*, llamada en inglés *Young Men Christian Association* (Y.M.C.A.), y en francés *Union chrétienne de Jeunes gens* (U.C.J.G.). En 1955, con ocasión de las ceremonias que se celebraron en el país para conmemorar el centenario de su existencia, el pastor Marc Boegner la definió certeramente: «En un momento en que las iglesias se limitaban casi exclusivamente a su ministerio cultural y catequístico y al ejercicio de la caridad, las Uniones Cristianas de Jóvenes tuvieron como meta inmediata agrupar a los jóvenes que vivían casi por completo al margen de la acción de las iglesias, y lo hicieron en una búsqueda de auténtica espiritualidad, unida a un sincero enfrentamiento con los problemas de toda clase con

1. Véase capítulo I.

que tropiezan los adolescentes en la edad en que deben asumir las responsabilidades de su vida personal. Estas Uniones, que se desarrollaron con notable rapidez en los países anglosajones y en la Europa protestante, se han implantado igualmente en las naciones católicas, y han estado siempre abiertas de par en par a jóvenes de las diversas confesiones. En este aspecto las Uniones han sido el primer movimiento juvenil de carácter ecuménico.»

Realmente, agrupaciones semejantes existían ya antes de 1855. La obra del pastor Dürselen, en Alemania, en Wuppertal, y la Unión fundada en París por Henri Dunant y once amigos suyos, son los precedentes más inmediatos; pero todos estos intentos estaban confinados en un marco limitado. *George Williams* (1820-1905) fue el hombre que logró poner en marcha un movimiento de base sólida y considerable. Sus padres, labradores de Somerset, pertenecían a la iglesia anglicana, pero cuando George entró a trabajar de aprendiz en casa de un pañero se encontró con que éste, congregacionalista ferviente, exigía a sus empleados que se adhirieran y practicaran asiduamente los cultos de su iglesia. Desconcertado, el muchacho preguntó a su madre a qué cultos debía asistir. «¡A los dos!», respondió la madre. La respuesta quedó grabada en el espíritu del muchacho, que llegó a la conclusión de que el hecho de pertenecer a una confesión o a otra no tenía demasiada importancia.

Pronto logró un empleo en una gran empresa londinense, y allí el joven George Williams tuvo ocasión de conocer la vida severa que a principios de la era victoriana les era impuesta a millares de jóvenes. Sufrió el aislamiento y el abandono de la gran ciudad, y empezó por agrupar en torno a sí a algunos compañeros. La suerte le favoreció, y su ascenso social fue rápido. Aprovechó esta mejora de fortuna para asentar su obra más sólidamente con la fundación de una Unión de jóvenes —al principio eran sólo doce—, y su desarrollo continuo, alquilando locales cada vez más amplios. Banqueros e importantes hombres de negocios se interesaron por su obra. En el año 1845 la Unión pudo manifestar públicamente su existencia constituyéndose en sociedad, y pronto logró reunir en el Exeter Hall tres mil adheridos.

La obra estaba ya arraigada sólidamente. Lord Shaftesbury, conocido por sus ideas sociales, decidió apoyarla, y lo mismo hicieron algunos diputados de los Comunes. En la Exposición Universal de Londres de 1851, la Y.M.C.A. presentó un stand. En 1855 había obtenido tal difusión en el continente que pudo ya realizar en París una conferencia general. No faltaban sin embargo las dificultades; procedían éstas de ciertos medios patronales inquietos por el desarrollo de estas reuniones juveniles, y sobre todo de las iglesias que, o bien consideraban a la Unión como una competencia, o bien se esforzaban en absorberla o, en todo caso, controlarla de cerca. La prudencia de George Williams le permitió sortear el peligro sin dejarse absorber ni controlar. Gustaba de repetir que la Y.M.C.A. debía ser «un terreno neutral sobre el que pudieran encontrarse, en la más completa fraternidad, los miembros de todas las confesiones». El fin que se proponía esta Unión era triple: contribuir al desarrollo intelectual de los jóvenes por medio de lo que hoy llamaríamos «el ocio dirigido»; cuidar de su formación moral; elevarlos espiritualmente.

El éxito de la obra de George Williams superó todas las esperanzas. Se convirtió casi en una institución, que tenía sus edificios —compraron el Exeter Hall—, su organización, sus publicaciones. El mismo Williams se había convertido en un personaje considerable a quien la Reina nombró barón, y la ciudad de Londres honró con el título de ciudadano de honor. Cuando murió, sir George fue enterrado en la Cripta de San Pablo, donde coloca Inglaterra a sus más ilustres hijos. En nuestros días la Y.M.C.A. cuenta cerca de 4 millones de adheridos y su obra se extiende por setenta países. En 1955 se eligió como presidente mundial a un negro de Liberia. Fiel a los principios de su fundador, la Unión se declara siempre dispuesta a acoger a los jóvenes cristianos de cualquier obediencia, e incluso se ha abierto

a los no-cristianos, por ejemplo a los budistas y a los musulmanes. En los años posteriores a ambas guerras mundiales ha desarrollado un papel muy notable de ayuda y beneficencia.[1]

Vuelta a los sacramentos y a la liturgia

El resurgimiento de la savia espiritual del que acabamos de ver múltiples síntomas tuvo una consecuencia inesperada: la vuelta de ciertos elementos del protestantismo a dos grandes realidades cristianas de las que Lutero, y más aún Calvino, se habían alejado: la liturgia y los sacramentos.

En este aspecto fue la iglesia anglicana la que dio el impulso inicial. En el anglicanismo, la apertura hacia lo que más tarde había de llamarse *ritualismo* estuvo, en sus orígenes, expresamente asociada a una manifestación de inconformismo, a un despertar tan vigoroso como los que habían conocido la Escocia de Haldane y de Chalmers, y el País de Gales. Pero mientras las primeras corrientes «revivalistas» habían agitado a la iglesia presbiteriana y a los elementos más puritanos del Reino, fue en el corazón mismo de la *Church of England*, en la iglesia real, el *Establishment*, donde se desarrollaron, más ruidosos, los episodios de lo que, en el umbral del segundo tercio del siglo, se llamó Movimiento de Oxford. Oxford, ciudad de honda tradición cultural, donde se formaba —al igual que en Cambridge— al lado de los grupos más selectos de la nación, la parte más distinguida del clero: Oxford, hogar espiritual también de donde había surgido en el siglo anterior el metodismo... Los acontecimientos que señalaron la explosión —la palabra no es demasiado fuerte— del Movimiento de Oxford son bien conocidos: el resonante sermón contra «La Apostasía nacional» pronunciado por John Keble el 14 de julio de 1833, la campaña de los *tracts for the times* desencadenada unas semanas más tarde, el trastorno que se produjo en la *Church*, y la expansión rápida de las ideas oxfordianas en el seno del clero joven. La empresa fue llevada a cabo por un equipo extraordinario de laicos y reverendos, con una audacia, una energía y un talento igualmente excepcionales, y junto a todo ello una fe admirable que nunca se ponderará bastante. Junto a Keble, su querido amigo, el fascinante John-Henry Newman, el poeta exquisito Richard Hurrell Froude, Matthew Arnold que más tarde se convertiría en el Sainte Beuve inglés, Isaac Williams, asceta visionario y, junto a ellos, simpatizantes entusiastas, hijos de lords, futuros obispos, hombres que más tarde habían de ocupar los más elevados cargos políticos, Primeros ministros como Henry Wilberforce y Gladstone. El pilar de todo este movimiento era un canónigo de la Christ Church —*The House*, como decían en Oxford— un hombre macizo, silencioso, prudente, cuyas intervenciones, largamente meditadas, producían el efecto de un ariete contra las murallas. Este hombre era *Edward Bowerie Pusey* (1800-1882).

La finalidad que perseguían los hombres del Movimiento de Oxford era indudablemente renovar la vida religiosa en la iglesia de la que todos ellos eran hijos fieles. Habían comprobado a su alrededor el decaimiento espiritual. La práctica en esta iglesia burocratizada apenas era más que una rutina. La fe viva era rara. El mal ejemplo venía de lo alto, de los obispos, de los profesores, de todos los hombres de iglesia que, como decían los audaces de Oxford, «pensaban fundamentalmente en gozar del mundo, y sólo después en servir a Dios». La situación alcanzaba tales caracteres de escándalo que el Parlamento, en 1832, ha-

1. Se relaciona a veces con la Y.M.C.A., otro movimiento de juventudes, el escultismo, fundado en 1908 por *Baden-Powell* (1857-1941). Realmente, si bien el escultismo ha influido en el estilo de las Uniones de juventudes protestantes, jamás se ha presentado revestido de una especificación religiosa, sino más bien como un sistema de formación psíquica y moral de los jóvenes. Lo que le ha permitido salir del cuadro anglicano y protestante y conocer, entre los católicos, los israelitas, e incluso los «neutros», un éxito extraordinario.

bía iniciado una reforma a fondo de la iglesia, pero incluso esta reforma inquietaba a los jóvenes reverendos, porque parecía dirigirse a una secularización de la iglesia, precisamente en el momento en que los clérigos de Oxford proclamaban que la unión demasiado estrecha entre Iglesia y Estado era una de las causas principales de la crisis espiritual.

Para reaccionar contra el impulso de degradación, los oxfordianos juzgaron, como tantos otros reformadores o inconformistas, que era necesaria una vuelta a las fuentes. Estudiando la primitiva iglesia, la obra de los Padres, toda la herencia de santidad anterior a la separación de Roma, encontraron intacta la tradición de la que el anglicanismo se consideraba continuador a pesar de haberla reducido al silencio. Junto a ello, un ascetismo de carácter puritano, una vuelta al humanismo cristiano inglés, mezclado todo con ciertas influencias pietistas alemanas y con el deseo imperioso de encontrar de nuevo el auténtico sentido de la Iglesia. Esta doctrina compleja, pero extraordinariamente atractiva, fue difundida por los reverendos de Oxford por medio de la serie de 90 folletos o *tracts* —de ahí el nombre de «tractismo» que se dio también al movimiento—, por medio de sermones y de libros, hasta provocar muy pronto la furiosa reacción de la jerarquía establecida. Se mantuvieron firmes, a pesar de todo, ganando terreno lentamente, y obligando al fin a sus correligionarios a preguntarse si eran verdaderamente fieles a la tradición auténtica de su iglesia, a preguntarse también si no se habían abierto excesivamente a lo que claramente se presentaba como «herejía calvinista».

Así, profundizando en la tradición de su iglesia, Newman, Pusey y sus amigos redescubrieron la importancia y la real significación de los sacramentos y los ritos litúrgicos. En sus inicios no había adoptado el anglicanismo, con relación al sentido y alcance de los sacramentos, las posiciones radicales del protestantismo, y nada en los Treinta y Nueve Artículos ni en el *Prayer Book* se oponía a los usos litúrgicos de la antigua Iglesia. El Movimiento de Oxford volvió, pues, a las concepciones primeras y a los viejos usos. Alzaron altares de piedra, esculpidos, como hizo Newman en la iglesia de Littlemore, para sustituir a las mesas de madera admitidas únicamente por la costumbre. Volvieron a ponerse manteles de altar bordados, cirios, se utilizó el incienso, y los indumentos sacerdotales volvieron a adoptar sus colores tornasolados. Para dar la comunión el ministro se colocó ante el altar, a la manera católica, en lugar de colocarse al extremo de la mesa. Este cambio, aparentemente sin importancia, señalaba que se trataba no de una comida sino de un sacrificio. Porque Newman, y luego Pusey, enseñaban que el sacrificio eucarístico es esencialmente el de la Cruz, que el cuerpo y la sangre de Cristo están presentes misteriosamente en el pan y en el vino. Más asombroso aún, y escandaloso para todos los elementos calvinizantes de la *Church of England,* era que los reverendos de Oxford confesaban exactamente como los papistas. Se trataba, pues, de toda una corriente de doctrina contraria al protestantismo, de tal modo que el Movimiento de Oxford podía llamarse filocatólico. En 1841 reaparecieron incluso las órdenes monásticas, desaparecidas desde la Reforma. Se comprende la cólera de la iglesia oficial, tanto de la Alta como de la Baja, pero las ideas de Oxford iban ganando terreno muy rápidamente. El sermón sobre la Eucaristía, que en 1843 valió a Pusey una condenación formal, repetido por él al pie de la letra en 1853, se distribuía como carta por Correos.

Sin embargo, el Movimiento de Oxford atravesó una grave crisis. Newman, llevando hasta su final lógico el retorno a las fuentes tras una evolución espiritual que se puede seguir admirablemente en su autobiografía, volvió, el 8 de octubre de 1845, al catolicismo. Le siguieron más de doscientos clérigos anglicanos, algunos de ellos de gran notoriedad, como el Reverendo Manning, por aquel entonces arcediano de Chichester. La iglesia de Inglaterra pareció por un instante sacudida en sus mismos cimientos. Para cortar la oleada de conversiones cualquier medio pareció bueno, incluso un proceso por difamación iniciado

contra Newman, cuya única consecuencia fue dar a conocer su nombre a un público más amplio. Durante un tiempo se llegó a creer que lo más selecto del anglicanismo iba a incorporarse al catolicismo romano.

Pero no fue así, y tras unos inicios asombrosos, la oleada de conversiones fue perdiendo fuerza con bastante rapidez. La responsabilidad de este semifracaso corresponde a Pusey y a los que, como Keble, se negaron a quitarse el vestido de *clergyman*. Esto no ocurrió sin que estos reverendos se vieran trastornados por dolorosos debates íntimos, especialmente en el caso de un alma tan noble como Pusey, que hablaba del «lecho de agonía» en que yacía. Pero, una vez decidido su camino, este hombre lento y prudente actuó con un vigor y una rapidez verdaderamente eficaces. A los que acudieron a él les demostró que la experiencia de Newman era algo particular, que los demás no estaban obligados a seguirle, que era conveniente no abandonar la iglesia anglicana, a pesar de sus defectos, sino quedarse en su seno para renovarla y devolverla a la verdadera tradición. Por su parte, él no abandonaría ninguna de las posiciones adoptadas con relación a la liturgia y a los sacramentos: fundó incluso la *English Church Union* que calificó de «ritualista» por ser, en la iglesia nacional, una vanguardia que llevaría a las necesarias reformas. Y fue escuchado.

Así se constituyó el *Ritualismo* anglicano, que, acentuando ciertas tendencias congénitas de la *High Church*, iba a hacerla evolucionar en amplios sectores hacia lo que en nuestros días se llama «Anglo-catolicismo». No fue fácil esto frente a las autoridades establecidas. Los primeros *clergyman* que reintrodujeron en sus parroquias el culto al modo católico, los cirios, el incienso, fueron muchas veces objeto de protestas por parte de sus feligreses, perseguidos por los tribunales. Tal ocurrió, por ejemplo, con el reverendo Lowder y el reverendo Mackonochie. El Reverendo Denison fue destituido y pasó cinco años suspendido por haber enseñado tesis «heréticas» sobre la Eucaristía. Contra la *English Church Union*, Lord Shaftesbury creó la *Church Association*, y denunció a los ritualistas ante el Parlamento. Se reunió una Comisión oficial para fijar los principios en estas delicadas materias, y el Parlamento adoptó la *Public Worship Regulation Act*, que permitía detener y aprisionar a cualquier sacerdote que se entregara a irregularidades en el servicio religioso: una docena de delincuentes fueron detenidos en aplicación de este texto jurídico. Pero cuando los obispos acusaron a los ritualistas de favorecer «errores que había rechazado la iglesia anglicana» intervino Pusey, con su sereno valor. Si, a través de los ritualistas, eran puestas en entredicho sus ideas sobre la Eucaristía, sostendría el desafío, abandonaría su cargo eclesiástico y proclamaría en alta voz cuanto tenía que decir. La jerarquía no insistió; la situación se fue distendiendo poco a poco. Cuando en el Parlamento se discutió el derecho de los sacerdotes a confesar en el caso de que lo creyeran útil, se decidió que la costumbre no era ilícita.

Cuando el viejo luchador murió, en 1882, el «puseísmo», como se le llamaba a menudo, había triunfado. Su influencia era muy honda en toda la alta iglesia, en la que el retorno a los ritos litúrgicos y a la práctica sacramental —incluida la confesión— era cada vez más general. De la experiencia del Movimiento de Oxford había de permanecer aún otro testimonio: las *Comunidades religiosas*, que se habían reconstituido a imitación de las de antaño. En 1839 Pusey había expresado el deseo de que hubiera dentro del anglicanismo Hermanas de la Caridad. Newman, antes de convertirse, había declarado que en su opinión la fundación de órdenes religiosas anglicanas era la única posibilidad de mantener a ciertas almas lejos del catolicismo. En 1841, una muchacha de veinticuatro años, Marie-Rebecca Hughes, pronunció los tres votos de pobreza, obediencia y castidad ante Pusey, pero, como las vírgenes consagradas de los primeros tiempos, permaneció con su familia hasta el momento en que, en 1849, agrupó a su alrededor una pequeña comunidad. Esta fue el embrión de la Sociedad de la Santa Trinidad, próxima a las Clarisas. La propia hija de Pusey había

pensado en hacerse religiosa, pero murió antes de haber realizado su designio. No obstante, el mismo día de su entierro, cuatro piadosas muchachas pidieron al padre que las dirigiera: nacieron así las Hermanas de la Santa Cruz, sometidas a una ascesis durísima, aunque salieron de sus casas para ir a cuidar a los heridos de la Guerra de Crimea. A pesar de la oposición, a menudo desagradable, de ciertos obispos, continuó el desarrollo del movimiento: Hermanas de la Merced, en 1848; Comunidad de Santo Tomás mártir, en 1849; Comunidad de la Santa Virgen María, de Wantage; Comunidad de Todos los Santos, en 1851; Comunidad de San Juan Bautista, en 1852, que fue una réplica inglesa de la católica del Buen Pastor; y en 1848, las enfermeras de San Juan Evangelista, que desarrollaron también su actividad en la Guerra de Crimea. Así, en unos veinte años, surgieron una veintena de Comunidades, dedicadas a la caridad, a los cuidados hospitalarios, a la enseñanza, y otras a la oración.

Con retraso, con relación a las comunidades femeninas, en 1863 Richard Meux Benson fundó en Cowley la Sociedad de San Juan Evangelista. Pero el ejemplo sería seguido más tarde, y a fines de siglo el movimiento de fundaciones sería ya considerable.

Mientras tanto, otra gran iglesia surgida de la Reforma conocía también una fermentación ritualista y sacramental análoga a la que agitaba al anglicanismo: la iglesia luterana de Alemania. Hacia 1848 se inició en el mundo germánico una corriente que se designó a sí misma con el nombre de *neo-luterana,* y que se oponía al mismo tiempo al racionalismo kantiano, al pietismo sentimental, a la teología «vaporosa» de Schleiermacher, es decir, a todo lo que iba a constituir el «protestantismo liberal». Los mantenedores de este movimiento proclamaban que la Iglesia tiene un papel primordial en la vida del alma, que es la guardiana de los dogmas y que, ante su autoridad, la experiencia interior debe doblegarse. Esto parecía atentar contra la famosa fórmula de Lutero: «sólo la fe». Pero los neo-luteranos pensaban que Lutero mismo se había engañado infravalorando el papel de la iglesia y también el de los sacramentos. Para ellos el Bautismo, al integrar al hombre en la iglesia, le asegura la fe. De ahí el carácter sagrado, consagrado, reconocido a los ministros que administran el bautismo, como mediadores entre el alma y lo sobrenatural. Siguiendo el razonamiento llegaron a reafirmar la importancia del sacrificio del altar, lo que llevaba a su vez a un desarrollo de la práctica sacramental y de la liturgia, que, como es sabido, se había empobrecido en el luteranismo alemán mucho más que en el escandinavo.

Apoyadas en Friedrich Julius Stahl, que proclamaba también tesis muy discutibles sobre el Cristianismo como religión del Estado, estas ideas fueron profundizadas considerablemente por el pastor *Wilhelm Loehe* (1808-1872), hombre de gran fe, habituado a la práctica sacramental, que reconocía no haber participado, desde su primera comunión, en el Sacramento de la Cena «sin sentir el alma plena de adoración». Nombrado a los veintinueve años pastor del pobre pueblecillo bávaro de Neuendettelsau, se reveló allí como un apóstol a quien invitaban a pronunciar sermones en todas las iglesias de la comarca y a quien acudían innumerables penitentes porque él había reinstaurado la confesión auricular y se mostraba como un guía espiritual incomparable. Este cura de Ars luterano, sin salir de lo que él llamaba «su agujero», ejerció una influencia enorme. Por medio de su *Ritual para las Comunidades cristianas de confesión luterana,* reconstituyó una liturgia apoyándose en textos anteriores a la Reforma. De él brotó toda una corriente liturgista y sacramental.

Tras él, sus discípulos fueron aún más lejos en lo que se puede llamar «dirección católica»: Delitzch, Munchmeyer —que afirmaba que el sacramento es eficaz en sí—, Detlev Kliefoth, adversario resuelto de la experiencia personal, que enseñaba que la Iglesia tiene autoridad y, por los sacramentos, la ocasión de asegurar la salvación. Un poco aparte de este grupo, Christian Vilmar trabajó sin embargo en la misma línea: su teología de los hechos proclamaba que los sacramentos eran supe-

riores a la palabra, que su objetividad es siempre idéntica a sí misma, y que su administración supone gestos y palabras sagradas, es decir, una liturgia. La reacción vilmariana —fundamentalmente anticalvinista— se hizo sentir en todo el luteranismo.

Hacia 1870, la corriente liturgista y sacramentalista, si bien no ponía aún en tela de juicio las zonas puramente calvinistas, había dado apariencias nuevas a ciertas grandes formaciones surgidas de la Reforma. Incluso alcanzó los Estados Unidos, donde los episcopalianos se dejaron atraer por sus ideas sin dificultad, y donde parte de los luteranos se vieron influidos por Loehe. Tenía ante sí un porvenir que veríamos realizarse en nuestros días.

Del "protestantismo liberal" a la crítica "libre"

El Despertar fue en sustancia, bajo diversas formas, una reacción a la vez contra las rutinas mortales que secaban la savia de la Reforma, y contra todas las formas de la escolástica que había ido adoptando, desde hacía dos siglos, la teología protestante. El pietismo, que se encuentra más o menos en todos los movimientos «revivalistas», desconfiaba de la especulación tanto como de las instituciones establecidas. El peligro era que esta desconfianza se ejerciera no sólo sobre los métodos intelectuales y la organización eclesiástica, sino también sobre los dogmas. El deslizamiento hacia estas posiciones era fácil: si las iglesias oficiales eran sólo cementerios de almas ¿qué sentido tenían aún los *Credos* que enseñaban? Así, esta renovación indudable del fervor fue el origen, o para expresarlo con más exactitud uno de los orígenes, de la corriente que habría de apartar al protestantismo no sólo del fervor, sino incluso de la fe.

Esta corriente se unió a otra, más antigua, que se observa en el protestantismo desde sus inicios. La herencia de los reformadores, con el transcurso de los años, ha sido explotada por sus sucesores de dos maneras radicalmente distintas. Unos, apoyándose en el principio del libre examen y de la acción directa del Espíritu Santo sobre cada hombre individualmente considerado, han tendido al subjetivismo, a la anarquía dogmática, al identificar al Espíritu Santo con la voz de la conciencia. Los otros, fieles a las afirmaciones dogmáticas de los reformadores, insistieron por el contrario en la Soberanía y la Trascendencia de Dios, y de ello han deducido una ortodoxia. Desde hace tres siglos el protestantismo no ha podido escapar del dilema: o bien la libertad del Espíritu, que lleva a la anarquía, o bien la aceptación de una ortodoxia que, en sustancia, es contraria al espíritu reformado.

La corriente liberal se encontró reforzada durante el siglo XVIII por el clima espiritual de la época. Las «luces» lo debían todo a la razón e ignoraban las de la fe. Los dogmas se veían sujetos a una crítica destructiva. Las conciencias estaban impregnadas de un deísmo racionalista. Se admitía desde luego un Ser Supremo, pero incognoscible, inaccesible. La fe debía ser considerada como algo fuera del intelecto, y no existía más que como fuente de emoción y como satisfacción de los sentimientos. Esta fe era inadmisible para un cristiano, pero muchos creían que, a pesar de todo, había una posibilidad de conciliar la fe y el racionalismo en la interpretación de los dogmas. Esta fue la segunda fuente de lo que se había de llamar *protestantismo liberal*.

La tercera, menos conocida, fue el *unitarismo*.[1] Esta doctrina, nacida en el siglo XVII por obra de los ingleses John Preston y William Ames, y el alemán Johann Koch, fundaba toda experiencia religiosa sobre la Alianza, alianza entre Dios y el hombre, alianza entre Dios y la Iglesia, y entre los hombres en el interior de la Iglesia. Esta alianza se opera en el seno de la conciencia, y su manifestación es la revelación cristiana. Para ser plenamente cristiano, no hay que hacer más que vivir conforme a la propia conciencia, y la luz de Dios os iluminará. No era pues indispensable ninguna fórmula de fe, ni ninguna

1. Véase capítulo I.

disciplina eclesiástica. Los unitarianos, poco numerosos pero reclutados sobre todo en los grupos intelectuales más influyentes, ejercieron un influjo más o menos oculto, especialmente en los Estados Unidos, donde la teología de la Alianza, identificando o casi identificando ésta al pacto social contribuyó a asentar la fe a una escala puramente humana.

Todas estas tendencias, todas estas teorías, resultaban convergentes. Se encontraban para constituir un sistema de pensamiento y una doctrina de vida religiosa a la que generalmente se denominó —a partir de 1875— *protestantismo liberal,* teoría que parecía tanto más seductora cuanto que permitía encontrar una solución al problema planteado tanto al Cristianismo protestante como el católico: el de sus relaciones con el mundo moderno, con este mundo moderno del que habían desconfiado los reformadores, a pesar de que no le fueron francamente hostiles. Sabemos por ejemplo hasta qué punto el humanismo de Erasmo, doctrina básica del mundo moderno, había resultado sospechoso para Lutero y Calvino. Pero tras la crisis de la Revolución francesa, al comprobar el avance de los conocimientos y de las técnicas, seducidos por la doctrina del progreso, penetrados de la idea de libertad, numerosos espíritus del protestantismo empezaron a considerar al mundo moderno bajo una perspectiva más favorable. Uno de los pensadores «liberales» franceses más notables, Samuel Vincent, escribía hacia 1820 frases como éstas: el hombre, colocado frente a sí mismo por la Revelación, tiene «el presentimiento de una religión que marche junto a la civilización sin mostrarse jamás celosa de ella; con las ciencias, sin temer jamás sus éxitos; con la industria, sin mostrarse jamás inquieta por la comodidad y el bienestar del pueblo que ella enriquece; con el progreso de las instituciones sociales, sin querer intervenir en él sin cesar para entorpecer su desarrollo o para detenerlo».[1] El protestantismo liberal pareció ser el medio para realizar este bello programa.

1. *Le Protestantisme en France.* Idea varias veces expuesta, bajo diversas formas, en la misma obra.

Gran número de pensadores, filósofos y teólogos contribuyeron a la formación de esta actitud. Ya *Lessing* (1729-1781), de manera más poética que filosófica, había expuesto una teoría según la cual la religión de Cristo y los dogmas deberían estar separados de modo que la religión estuviera constituida de verdadera piedad personal y de aspiración hacia la santidad. *Emmanuel Kant* (1724-1804) que, por su desconfianza hacia la razón, es algo así como un Lutero laico, había igualmente «reducido la religión a los límites de la simple razón» al identificarla con el imperativo interior de la ley moral. *Hegel* (1770-1831), antiguo alumno de Teología en el seminario de Tubinga, pretendió salvar al Cristianismo vaciándolo de todo contenido sobrenatural y fundamentando la religión sobre la sola racionalidad de la idea cristiana: «una fe restaurada al nivel del sentimiento», decía con desprecio Kierkegaard. *Federico Schelling* (1775-1854), candidato también al pastorado, anti-hegeliano, veía en la religión un modo de aprehender «el alma del mundo» en Cristo «por quien la Historia accede a la interioridad», por lo que Enrique Heine lo acusó de haber «entregado la filosofía a la religión».

Fue Schleiermacher[1] quien, más que cualquier otro, fundió todos estos elementos en un solo haz. Para él la religión existe en toda conciencia como cumplimiento del instinto de lo divino. Hay que partir de ella si se quiere dar bases reales a los dogmas. Es vana toda especulación metafísica: lo que cuenta es «la religión del corazón». Por medio del corazón descubrimos la verdad y nos descubrimos a nosotros mismos, descubrimos a Dios: sustancialmente es lo mismo. Ideas de Pascal pero de un Pascal rebajado al nivel del sentimiento, porque Pascal no hubiera admitido jamás que la religión fuera «simplemente sentido y gusto de lo infinito», y menos aún «una música interior que acompaña al hombre en todas las manifestaciones de su vida»... Así concebida, la religión no

1. Véase en las páginas anteriores lo que se ha dicho sobre Schleiermacher como «inconformista» vinculado al Despertar.

puede evidentemente identificarse con un sistema, con una estricta profesión de fe. La religión así propuesta sigue a la vida misma, evoluciona con ella, cambia y progresa perpetuamente, y es esta experiencia reemprendida sin cesar lo que le da su verdadero sentido. ¿Qué queda, bajo esta perspectiva, de la Revelación cristiana? No hay más revelación que la de nuestra conciencia. Pero cuando consideramos a Jesucristo, cuando nos esforzamos en imitarlo ¿no experimentamos acaso un sentimiento de plenitud espiritual, no ascendemos hacia lo Divino? Esta es la verdadera prueba de que Jesús era divino, y las demostraciones históricas son inútiles. Simplemente se puede comprobar que siendo Cristo el más perfecto de los maestros religiosos, el Cristianismo, una religión más entre las otras, es la mejor. Pero sus dogmas no tienen valor absoluto alguno. Los dogmas cambian porque corresponden a aspiraciones de la conciencia en un tiempo determinado, a las exigencias de la vida de la Iglesia. Apenas es necesario señalar como del antiguo protestantismo, fundado exclusivamente sobre el texto bíblico, grande por el enfrentamiento trágico que imponía entre el hombre pecador y el Dios todopoderoso, noble en su rigor dogmático y moral, quedaba sólo en este sistema una teología «vaporosa», donde todo se disolvía.

Schleiermacher tuvo numerosos sucesores, pero no todos fueron tan lejos como él en la «vaporización» de los dogmas y de la revelación bíblica. *Neander* (1789-1850), antiguo judío converso, noble figura que hace pensar en Vinet, insistió sobre la gran idea pascaliana de que buscar a Dios es ya encontrarlo, y edificó sobre bases sólidas la historia del Cristianismo primitivo. Nietzsch intentó armonizar las tesis liberales y la fidelidad a la *Sagrada Escritura*, en lo que llamaba una «teología práctica». Ullmann, oponiéndose a los excesos de la crítica, fue uno de los primeros en insistir decididamente sobre el estudio de Jesús hombre, de su psicología, de su santidad. Otros, partiendo del subjetivismo de Schleiermacher, de sus tesis sobre el verdadero sentido de la Revelación, se internaron en la vía de la crítica de las *Escrituras* y bajo sus golpes pareció venirse abajo toda la gigantesca construcción: David Strauss, Christian Baur, Adolf Harnack, se dedicaron a esta tarea. De su obra se hablará más adelante.

Un nuevo impulso a la corriente liberal alemana fue aportado, hacia 1870, por un celebérrimo profesor de la Universidad de Bonn, *Albert Ritschl* (1822-1889), autor de una amplia obra sobre la *Doctrina cristiana de la justificación y la Redención*. Se dio cuenta del peligro de un pensamiento expuesto a la arbitrariedad de un subjetivismo desenfrenado, e insistió sobre el hecho de que el conocimiento real de Dios debe reposar sobre una religión positiva. Insistió mucho más que su antecesor sobre el estudio de la *Escritura*, que pretendió desembarazar de todas las aportaciones exteriores, eliminando lo que le parecía inútil hoy, o desmentido por los hechos, especialmente el aspecto «maravilloso» de la vida de Jesús, y centrándolo todo sobre la vida de Cristo «revelación de Dios por todo su ser». Llegaba así a una «teología de Cristo», única explicación de todo, único modelo, «único fundamento de la fe». La Revelación se convertía así en la respuesta sobrenatural a las necesidades profundas del hombre, a su aspiración íntima, tal como esta respuesta había sido dada por un ser tan excepcional que sólo el epíteto de «divino» le resultaba adecuado. La religión era, en suma un instrumento de puesta en valor y de vigorización de la conciencia del Yo.

La corriente liberal alemana tuvo su homóloga en Francia y quizá de manera más viva y compleja. Desde el primer tercio del siglo XIX fueron muchas las personalidades destacadas del Despertar que se adhirieron a esta tesis, como el pastor *Samuel Vincent* (1787-1837), de Nimes, cuya noble frase sobre la actitud que deben adoptar los cristianos frente al mundo moderno hemos expuesto ya. Algunas de las ideas por él desarrolladas con relación al hombre como coronamiento de la Creación, sobre un mundo en marcha hacia el reino «del Dios santo sobre la Tierra», nos hacen pensar en Teilhard de Chardin. Hacia 1850, el radical Scherer, en su libro *L'Autorité en matière de foi*, hacía una especie de resumen

de las tesis liberales. Siguió todo un partido de pastores de vanguardia —los mismos que hemos visto luchar contra las iglesias establecidas—, los Coquerel, Roberty, Astié, Raoul Allier. En 1892 el pastor Leopold Monod volviendo sobre el *Problema de la Autoridad*, desarrollaba teorías bastante semejantes a las de Ritschl. Cada vez más se tendía a ver en el Cristianismo un simple principio de vida práctica. Albert Réville fundamentaba esta idea en una crítica incisiva de los dogmas y de la *Escritura*, y Cougnard sobre un racionalismo moral.

La figura máxima del protestantismo liberal en Francia, su verdadero jefe, fue *Auguste Sabatier* (1839-1901) cuya obra *Esbozo de una Filosofía de la Religión* (Esquisse d'une philosophie de la religion), aparecida en 1897, fue saludada por el pastor Ménégoz como «el mejor libro dogmático de la teología protestante desde la *Institución Cristiana*, de Calvino». En realidad, Ménegoz es más un vulgarizador de las teorías alemanas que un innovador; y su trasposición, aun moderando los excesos del subjetivismo, guarda lo esencial de Schleiermacher y de Ritschl. Oponiendo la «religión del Espíritu» a las «religiones de la autoridad», Sabatier encontraba en «la confianza del corazón, que ha precedido y producido todos los dogmas cristianos»,[1] un fundamento que quedaba libre de los ataques de la ciencia infiel. Toda autoridad externa es ilegítima. Ni siquiera la *Biblia* es indiscutible, porque se puede establecer, como ocurre con cualquier libro profano, su génesis atormentada. Las iglesias tampoco tienen más posibilidades de autoridad infalible, porque la historia demuestra que a menudo han sido verdaderamente falibles. La teología se une a la historia y se limita a la génesis y evolución de los dogmas. ¿Qué queda pues como seguro, estable? La fe en Jesucristo, manifestación perfecta de Dios en el hombre, prenda de salvación para quien posee esta fe, es decir, para quien se entrega a Dios sean cuales sean sus posiciones teológicas.

1. Lo que podía llevar al puro sentimentalismo.

Estas son las corrientes de pensamiento que constituyen el *protestantismo liberal*. No se presenta pues como un sistema lógico y completo y mucho menos como un sistema dogmático. «Grave y sabia sinfonía —dice justamente el pastor Chazel— más filosófica que religiosa, más religiosa que protestante, a menos que se defina el protestantismo como el espíritu de búsqueda, la libertad en el fervor.» El papel principal queda reservado a la experiencia interior de cada hombre, en la que se siente «la vibración prolongada de la Palabra», en la que se transmite la imagen viva de Cristo. Esta experiencia religiosa no debe llevar a fórmulas inaceptables por la inteligencia. El protestantismo liberal tiende la mano al mundo moderno sin abandonar por ello la orilla segura del *Evangelio*. Su fin —se podría hablar sin dificultad de un racionalismo religioso— es expresar el mensaje cristiano en categorías inteligibles al siglo de la ciencia y de la técnica. La persona histórica de Cristo es discutida, incluso negada. Los más radicales aseguran que la fe y la razón no pertenecen al mismo orden, y que por ello la existencia de Cristo no tiene importancia determinante para la fe. Se admite incluso su «divinidad», o por mejor decir su «divinización», pero no su «deidad». El *Evangelio* es para ellos una enseñanza solamente humana. No anuncia la Gracia, la manifestación del Todopoderoso en la humanidad por medio de la Encarnación, la Remisión adquirida por la Sangre, sino la obligación moral, la necesidad de la obra social, la perfectibilidad de la Naturaleza. ¿Cuál es la diferencia entre Jesús y un simple profeta? Estamos evidentemente muy lejos de Lutero y de Calvino, y la pendiente es resbaladiza y lleva al moralismo y al pragmatismo más vulgar, a la creencia en el mito del progreso, a un humanismo próximo al humanismo ateo. Todo esto está como vemos muy cerca de lo que en la Iglesia católica se llamó modernismo. Pero se trata de un modernismo que, al no chocar con la resistencia de una autoridad infalible, pudo desarrollarse extraordinariamente y conducir a posiciones de una audacia extremada.

El protestantismo liberal, si bien ha arras-

trado al pensamiento protestante hacia vías muy peligrosas, ha aportado también elementos positivos que sería injusto no reconocerle. Ha representado un papel importantísimo en la apologética, permitiendo a los espíritus formados en las disciplinas científicas no cortar puentes con la religión. También hay que inscribir en su haber el que, al separar radicalmente el dominio de la fe del de la razón, ha justificado esta especie de dicotomía espiritual de la que ofrecen ejemplo también otras formaciones cristianas aunque no quieran admitirlo. Más positivamente, el protestantismo liberal ha contribuido poderosamente a atraer la atención hacia la *Biblia.* El estudio crítico de la *Escritura* parece un punto de confluencia entre la fe y la ciencia de situar científicamente la Revelación. Como veremos, esta intención encerraba serios peligros y, en la proliferación de obras sobre la *Escritura,* no todo resultó favorable para la fe, pero al menos se aportó a los estudios bíblicos una severidad crítica, un vigor, que suscitarían una renovación impresionante. Entre los temas objeto de estudio en los que el protestantismo liberal fijó su atención, uno de los más constantes fue el de la persona humana de Cristo. Precisamente lo fue porque se interesaban más en el hombre Jesús que en el Dios encarnado, y por ello consagraron al análisis de su personalidad, de su psicología, de sus virtudes, un cuidado y un celo que incluso han sido alabados por los críticos católicos. La ternura que se percibe en la obra de Renan con relación a la figura de Jesús procede del protestantismo liberal. Y en fin, al insistir sobre el carácter social de las aspiraciones profundas del hombre, al mostrar el valor actual y práctico del Cristianismo, al reducir incluso la enseñanza evangélica a un mensaje social, el protestantismo liberal se ha situado en la fuente —una de las fuentes— del movimiento que llevó a todas las iglesias surgidas de la Reforma a crear obras filantrópicas; y de modo semejante, y al mismo tiempo, se situó en la fuente del Cristianismo social.

Estos resultados positivos, indiscutibles, no bastan para hacer olvidar que el protestantismo liberal, a pesar de su intención de salvaguardar al Cristianismo defendiéndolo de las fuerzas hostiles del mundo moderno, ha sido a veces el padre y a menudo el aliado y el cómplice de hombres que con absoluta evidencia han contribuido al éxito de la irreligión. Nada más demostrativo a este respecto que la historia de las biografías de Jesús, género que el protestantismo liberal vio prosperar súbitamente. Muchos pensadores, filósofos, teólogos, historiadores, que formaron en los orígenes de la corriente liberal, consagraron a Cristo al menos un libro. En estos libros los pre-supuestos de sus concepciones filosóficas se patentizaban tan nítidamente como el interés por la verdad histórica. Schleiermacher, fiel a su teología del corazón, concibió un Cristo mítico, expresión, si no creación, de la conciencia humana, manifestación sublime de las más nobles aspiraciones. *David Strauss* (1808-1874) le opuso su visión del «Jesús de la historia» —esta célebre expresión es precisamente de Strauss— y aplicando las tesis de Hegel según las cuales «religión y filosofía tienen el mismo contenido, la una bajo forma de imágenes y la otra bajo forma de ideas», pretendió «explicar» la vida de Jesús, sus milagros, como proyecciones míticas de deseos fervientes formulados por sus discípulos. *Christian Baur* (1792-1860), más riguroso, maestro eminente de la Escuela de Tubinga, cuyos trabajos exegéticos habrían de alimentar durante mucho tiempo la crítica universitaria, se ciñe más a los textos, pretendiendo demostrar que los *Evangelios* datan del siglo II y, quizás, incluso del III, y que el Cristianismo nació de la síntesis entre la tesis judaica (Jesús) y la antítesis universalista (San Pablo). Ritschl no retuvo del *Evangelio* más que lo que tenía una utilidad permanente, transformando a Cristo en un apóstol social. *Adolf von Harnack* (1851-1930), tras haber minado el *Nuevo Testamento* considerado como testimonio de una revelación divina, acabó por no ver en Cristo más que un hombre incomparable por su genio, su fuerza de alma, su grandeza moral; todo esto no suponía otra cosa que volver a la antigua herejía de Arrio, para quien el hombre Jesús no era Dios. ¡Qué confusión! ¡Qué maraña! ¡Qué desorden! Tras Harnack to-

da una escuela enseña las tesis de la «crítica libre»: Bernard Weiss, Beyschlag, Wellhausen. En Francia, Renan reduce a Cristo a la talla del «dulce profeta galileo». Ciertamente, no todos se detendrán aquí; algunos irán mucho más lejos. Fuera del protestantismo liberal, un P. L. Couchoud sostiene que la existencia de Cristo debe ser considerada simplemente como un mito. Pero la idea típica del Movimiento, la de un Cristo modelo humano, menos Dios encarnado que personaje sublime y «divino», perdurará hasta nuestra época. Para Albert Schweitzer, la *Búsqueda del Jesús de la Historia* no lleva más que a perderse en hipótesis. *Cristo, «hombre genial»*, dirá Middleton Murray...

En 1895 la *Gazette de la Croix*, de Friburgo de Brisgovia, se preguntaba con inquietud: «¿Hay acaso dos verdades en la iglesia evangélica? ¿La que los pastores enseñan y, precisamente la inversa, que enseñan los profesores?» Y esto no era sólo verdad en lo que se refiere al estudio de la vida y del mensaje de Cristo. Al fin del camino por donde se había lanzado el protestantismo liberal le esperaban graves peligros. El mismo Schleiermacher, espíritu sinceramente piadoso a pesar de todo, escribió esta frase, que deja estupefacto al lector: «Una religión sin Dios puede ser mejor que una religión con Dios.» [1] Se abría así el camino hacia un Cristianismo sin Cristo, hacia una redención sin redentor; en definitiva, a una religión sin fe. Como racionalismo religioso, el protestantismo liberal se encontró lógicamente obligado a ser cada vez más racional, cada vez menos religioso. A pesar de que tendía a convertirse en una escuela de moral, perdió toda su savia espiritual. Se llegaría a proclamar que la verdadera razón que se puede tener para creer en el Cristianismo es que resulta, en la práctica, muy útil.[2] No se reconoce ya una verdad cristiana intrínseca. El estudio comparado de las religiones, que habían emprendido con entusiasmo los pastores y profesores alemanes Wilhelm Bousset, Ernst Troertsch, y, sobre todo, el muy radical Hermann Gunkel, parecía en su opinión demostrar que todas las religiones tienen los mismos orígenes y parten de los mismos datos psicológicos. Toda la corriente racionalista iba penetrando así en este pensamiento protestante bastardeado. Triunfaba el humanismo ateo en el terreno mismo de una gran religión. ¿No es significativo, por otra parte, que muchos de sus inspiradores directos, desde Heine a Nietzsche, hayan nacido dentro del protestantismo? Al pasar los años, las «dos verdades» que inquietaban a la *Gazette de la Croix* se fundieron en la incredulidad general. Desde lo alto de los púlpitos empezaron a resonar afirmaciones impías. Se comprende la tristeza de un protestante creyente, Gabriel Monod, cuando decía: «El protestantismo no es más que una serie y una colección de formas religiosas del libre pensamiento.» [1]

Desde luego, contra esta corriente se levantaron esfuerzos vigorosos y corrientes de resistencia. A los «liberales» se opusieron los defensores del protestantismo tradicional. Las tesis más o menos aberrantes sobre la persona de Cristo suscitaron —digámoslo en honor del pensamiento reformado— reacciones de hermoso vigor como, por ejemplo, en Alemania las de Adolf Schlatter, especialista en la crítica neotestamentaria, y en Francia, Emile de Pressensé, en su libro *Jesu-Christ, son temps, sa vie, son oeuvre*, o Guizot, el célebre hombre de Estado, en sus *Meditations sur l'essence de la religion chrétienne* (París, 1864). Incluso se puede notar que en el interior de lo que hoy consideramos como el protestantismo liberal hubo algo más que matices; así Ritschl se enfrentó con Baur, pero fue a su vez desmentido por sus antiguos discípulos Karl Keim y Wilhelm Herrmann. Este último, que sería el maestro de Karl Barth, dejaba de lado, como Ritschl, todos los aspectos milagrosos de la vida de Jesús, pero afirmaba contra él que el

1. Citado por Jacques de Senarclins, *Héritiers de la Réformation*, I, p. 44, Ginebra, 1956.

2. Argumento muy a menudo repetido en los Estados Unidos, por Douglas C. Macintosh, por ejemplo.

1. *Revue Historique*, marzo 1892, página 103.

conocimiento histórico y psicológico no basta, y que la Revelación necesita la fe.

Los adversarios del liberalismo constituyeron un verdadero partido, más sólidamente estructurado incluso que el de sus contrarios, y que utilizó a veces, especialmente en Francia, métodos de acción secreta bastante semejantes a los que, en el catolicismo, se reprocharían a los «integristas». En Europa se les designaba ordinariamente con el término de «ortodoxos». Hubo «ortodoxos» en todos los países. En Alemania, donde la acción era tan política como religiosa, iban de Hengstenben, un Veuillot luterano, hasta el doctrinario Klaus Harms, que proclamaba: «Consideramos santas incluso las palabras de nuestra religión revelada. No las consideramos como un vestido del que pueda ser despojada la religión, sino como su cuerpo.» En Francia, donde fue su bastión la Facultad de Montauban, la ortodoxia tuvo también vigorosos combatientes: Frédéric Jalaquier, Frédéric Monod, Agenor de Gasparin, Emile Doumergue, Henri Bois, más tarde Henri Monnier, que, con su libro sobre *La Mission historique de Jésus* (1906), polemizó seriamente, convincentemente, con los excesos de la crítica libre. La misma corriente, quizás un poco teñida de pietismo, dio origen a lo que en los Estados Unidos se llamó «fundamentalismo», cuyas ruidosas afirmaciones asombrarían, hasta en nuestros días, a la opinión pública.

La lucha entre ambos clanes fue muy viva, extremadamente ardorosa, especialmente por el hecho de que no existía ninguna autoridad que pudiera servir de árbitro. En Francia, donde los conflictos de ideas son a menudo violentos, esta lucha trastornó hondamente a todo el protestantismo, desde aproximadamente 1860 hasta la Primera Guerra Mundial. Ha podido decirse que «la Iglesia se convirtió en un campo de batalla». Se pudo oír a hombres como el pastor Ménégoz anunciar con alegría «la agonía de la ortodoxia». Una serie de patéticos episodios apasionaron a la opinión, como, por ejemplo, el de la misa aparte, del pastor Coquerel junior, o el de la «traición», de Edouard Scherer, defensor de la ortodoxia, que se pasó al campo liberal. El conflicto se planteó con los mismos caracteres de gravedad en todos los países protestantes: Alemania, los Países Bajos. En el anglicanismo llevó a la fundación de la *Broad Church*, a la que atacaron a porfía los calvinizantes de la *Low Church* y los anglicanos ortodoxos de la *High Church*. Penosa historia ésta que no debe resultar risible para ningún cristiano. No haremos mención de los innumerables incidentes que se produjeron en la mayor parte de las iglesias protestantes. Pastores que adoptaban desde el púlpito posiciones tan audaces que suscitaban reclamaciones en el auditorio; párrocos destituidos por los Sínodos o los Consistorios. Algunos tuvieron resonancia casi mundial, como el del pastor Charles Byse, que dio un verdadero escándalo en Bélgica, o el que agitó fuertemente los ámbitos del anglicanismo por obra de J. W. Colenso, primer obispo de Natal, en Africa del Sur, que, condenado como herético por la mayoría de sus colegas (1863) y privado por ellos de su sede episcopal, puesto en entredicho en toda la provincia de El Cabo, recurrió al Consejo privado del Rey y obtuvo un fallo favorable de este tribunal laico, y finalmente acabó por crear una pequeña iglesia independiente. Incidentes de este tipo —que continúan produciéndose periódicamente en nuestra época— resultan desoladores.[1] Se comprende que espíritus mesurados hayan intentado trazar una *vía media* entre las audacias del liberalismo y las rudezas abruptas de la ortodoxia. Intentó esto el *Partido de la Conciliación*, al que se adhirieron los alemanes Federico Tholuck, «padre del pietismo moderno», y Ricardo Roth, el suizo Alejandro Schweizer, los alsacianos Edouard Reuss y Colami. Al fin de su vida, Auguste Sabatier, habiendo atenuado considerablemente la audacia de sus tesis, se acercó también a este grupo. Pero la influencia de esta tercera fuerza fue mínima.

¿En qué medida se puede afirmar que el

1. Rudolf Bultmann ha sido objeto de una información oficial de la iglesia luterana de Wurtemberg a causa de sus tesis sobre la *desmitificación del Evangelio*.

protestantismo liberal penetró en todos los protestantismos? Es difícil la respuesta. Las influencias se ejercieron de una manera discreta, insidiosa. «Es como un aliento general, un funesto contagio», decía en 1871 el pastor Maurice Vernes. Oficialmente, las formaciones protestantes establecidas, las iglesias, no abandonaron los dogmas de la Reforma, con excepción de algunos grupos modestos que se unieron al unitarismo. Pero muchos de estos dogmas fueron simplemente silenciados. El protestantismo, en conjunto, se convirtió en un cuerpo mixto donde las creencias tradicionales y las tesis liberales coexistían sin que se intentara realmente armonizarlas. No hubo apostasía, sino compromiso de la fe con el pragmatismo, el activismo, el racionalismo. Es el espectáculo que hemos visto en una gran parte del protestantismo norteamericano. Esta confusión duró hasta que se señaló la reacción teológica cuyo principal maestro fue Karl Barth, tras la Primera Guerra Mundial. Se comprendió entonces que la verdadera vía estaba tan lejos de la ortodoxia adormecida e inerte como del liberalismo aventurado.

El protestantismo liberal no ha desaparecido sin embargo, aunque sea frecuente darlo por enterrado. Existe incluso oficialmente en forma de *Asociación liberal* cuyo presidente es el doctor Albert Schweitzer.[1] En Francia, André Siegfried dio su adhesión a esta Asociación, pero su animador fue Georges Marchal; las Conferencias del Oratorio, el movimiento de los «Hogares del alma», dependen de la Asociación. Uno de los más completos manifiestos de la escuela liberal fue escrito en 1945 por Maurice Goguel, historiador notorio, para el cuaderno de «Presencias», *Protestantisme français*. Pero hay aún más pruebas de la supervivencia de la corriente liberal. Uno de los más célebres teólogos protestantes vivos, *Rudolf Bultmann* (nacido en 1884) ha resucitado el viejo sueño de los protestantes liberales: separar lo esencial de la fe de los mitos e imágenes inútiles. En América, la Teología social de los Niebuhz, y la Teología de la cultura, de Tillich tampoco están lejos de esta tendencia. Es curioso oír en las declaraciones «ecuménicas» de los que intentan unir las igleias protestantes, palabras que se dirían extraídas de las obras de Ritschl o de Sabatier.[1] El protestantismo liberal durará mientras dure la facultad, tan evidente, del pensamiento reformado para acomodarse entre las contradicciones. Inténtese comparar a Descartes, Pascal, Malebranche, pensadores católicos, con Leibniz, Kant, Hegel, pensadores protestantes... Mientras un cristia-

1. Albert Schweitzer, doctor en Historia, en Filosofía y en Teología, ocupa también un lugar importante en el protestantismo liberal. Siendo estudiante dedicó uno de sus primeros trabajos a pasar revista a toda la historia de la investigación sobre el tema de la vida de Jesús, desde David Strauss hasta Pressensé. Penetrado de la convicción «científica» de que no existen milagros, se forjó una metafísica en la que Dios, trascendente e inmutable, se oponía a toda violación de las leyes naturales, a los milagros. Partiendo de esta idea, intentó explicarse la personalidad de Cristo y su mensaje. Su trabajo decisivo fue, en 1901, *Le Secret de la Messianité et de la Passion*. La idea fundamental es que Jesús creyó anunciar su próximo retorno, la Parusía, y que, en consecuencia, el Cristianismo nació de una convicción escatológica que los hechos desmintieron. Por lo tanto, los *Evangelios*, relatos sinceros y entusiastas, fueron acomodados *a posteriori*, cuando quedó bien patente que no se acababa el mundo. La religión de Albert Schweitzer no es, pues, la de Cristo Dios, sino la del Cristo heroico, ejemplar, que se sacrificó por un ideal de fraternidad humana y de justicia. El protestantismo liberal del doctor Schweitzer lleva, pues, a un evangelismo moral y humanitario, en el que desaparece toda trascendencia. Recientemente se ha editado una parte de su libro, publicado en 1901, sobre *La Cène eucharistique en ses rapports avec la vie de Jésus et l'Histoire du Christianisme primitif*, bajo el título *Le Secret historique de la vie de Jésus* (1961), con un prefacio del pastor Babel, que ha estudiado con detalle el pensamiento de Albert Schweitzer en su libro *La Pensée de A. S.* (Neuchatel, 1954).

1. Por ejemplo, comentando en 1926 la «Conferencia universal del Cristianismo práctico», el pastor Wilfred Monod no titubeó en presentar al movimiento ecuménico *Life and Work* como pragmatista y liberal. Interpretación, por otra parte, que fue discutida.

no protestante puede declarar que cree en la Resurrección de Cristo, negando sin embargo la historicidad del hecho mismo de la Resurrección, como hicieron por ejemplo Maurice Goguel y Bultmann, es decir, mientras exista el protestantismo. Ya no es el protestantismo liberal la tendencia que en nuestros días alimenta el pensamiento y la espiritualidad surgidas de la Reforma, pero continuará durante mucho tiempo representando en ella un importante papel.[1]

Los protestantes y las obras de beneficencia

La huella más visible del protestantismo liberal consiste en su obra social. A decir verdad, no fue el protestantismo liberal la única fuente de la gran corriente que a lo largo del siglo XIX arrastró tan vigorosamente al mundo surgido de la Reforma hacia la acción caritativa. El Despertar, que reavivó en las iglesias la savia espiritual, reanimó al mismo tiempo el sentido de la fraternidad. Aunque los protagonistas del movimiento se preocupaban fundamentalmente de la salvación de las almas, no se desinteresaron tampoco de la miseria del cuerpo. Pero el protestantismo se convirtió en una religión social al deslizarse en la tendencia a constituirse en una religión moral. Ya en vísperas de la Revolución numerosos pastores parecían preocuparse más de mejorar las condiciones de vida material de sus feligreses que de elevarlos a lo sobrenatural, como es el caso del buen pastor languedociano Simon Lombard, que, en su libro *Bon Ménage* daba juiciosos consejos sobre la receta para un buen café a la turca, o sobre la manera de distinguir

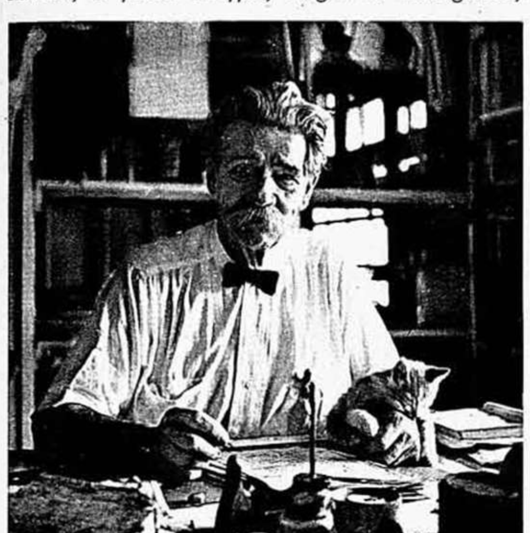
1. En su informe de 1952 sobre la iglesia de Escocia, M. C. Stewart Black declaró que el símbolo de los apóstoles pronto ya no sería tolerado en aquella iglesia, «porque contiene demasiadas nociones controvertidas que no son esenciales al Cristianismo». En algunos templos reformados de Francia y Suiza se ha omitido ya en la liturgia.

a un palomo de una paloma. El desarrollo del protestantismo liberal fue acrecentando de año en año el interés por las cuestiones sociales. Esto constituía para él una especie de justificación. Hacer reinar la justicia social era hacer a Dios inmanente al mundo, era manifestar de manera tangible las más nobles aspiraciones de la conciencia, era también aplicar íntegramente en la sociedad los principios del *Evangelio*. Uno de los sueños de Ritschl era que el Reino de Dios fuera visible en las relaciones sociales.

¿No era esto acaso una novedad o, por mejor decirlo, un cambio, en el seno del protestantismo? En 1896, Hans Gallwitz escribía: «Hasta la época actual no era posible organizar, en el marco de la Iglesia, las diversas manifestaciones de la caridad cristiana, porque no se podía establecer ninguna relación de causa a efecto entre la observancia de la moral cristiana y la suprema salvación del cristiano.»[1] La situación era radicalmente distinta de la de los católicos. Para éstos, el primado de la caridad es una verdad que debe regir las conductas; puede esta norma ser olvidada, traicionada, pero no por ello deja de ser esencial. Y las obras que impone este mandato participan de la economía de la salvación. En los protestantes, la desestimación luterana de las obras, la predestinación calvinista, iban en sentido contrario. Aplicar el Cristianismo a hacer reinar la justicia sobre la tierra ¿no era desnaturalizar la noción bíblica del Reino, despojarla de su carácter sobrenatural, es decir, escatológico, sustituir por medios humanos la obra de Dios? ¿No era también recrear en los fieles el sentimiento del orgullo de los méritos? Por eso precisamente encontró resistencia la corriente social. Tropezó en primer lugar con la resistencia de las iglesias, especialmente las luteranas, que opinaban que el pastor debía ceñirse a esta consigna exclusiva: «enseñanza de la Palabra, administración de los sacramentos». La sexta conferencia general luterana, que tuvo lugar en Hannover en 1890 lo recordó expre-

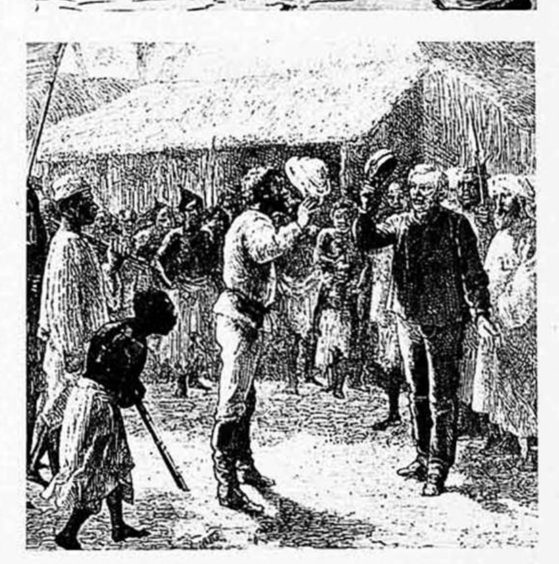
1. Hans Gallwitz, *Eine heilige allgemeine Kirche*, página 25, Berlín, 1896.

El Doctor Schweitzer en su pequeño despacho de Lambaréné. Abajo, se le ve saliendo de uno de los pabellones hospitalarios por él construidos, a pesar de las críticas, voluntariamente rudimentarios para que los Negros se sientan como en su casa.
Arriba, el pastor Moffat, suegro de Livingstone, amenazado por un jefe indígena por oponerse a la trata, grita: «¡Ahora, si lo deseáis, hundid vuestras lanzas en mi corazón!» —Abajo, Stanley descubre a Livingstone, evangelizador, defensor de los Negros y explorador, a quien se creía perdido. (Grabado anónimo. Scolasticat des Fontaines)









samente. Pero incluso ciertos liberales se mostraron reservados al respecto; por ejemplo Adolphe Monod, tan generoso, decía no obstante de Oberlin, inspirador del protestantismo social: «Es un muy respetable pastor, pero hay que considerar si el esfuerzo que ha dedicado a los intereses temporales no ha perjudicado, en ciertos aspectos, el desarrollo de los intereses espirituales.»

A pesar de estas oposiciones más o menos declaradas, el protestantismo conoció un movimiento social análogo y paralelo al que inspiró el catolicismo. Exactamente como entre los católicos, este movimiento comenzó por ser caritativo, filantrópico, y por distinguir mal la justicia social de la beneficencia. Pronto se elevaron críticas contra las obras, contra su paternalismo, contra el espíritu burgués que las animaba y la buena conciencia que procuraban a sus animadores. Paralelamente al «catolicismo social» —y, no lo olvidemos, al marxismo— se elaboró un «Cristianismo social» que pretendía una reorganización de la sociedad sobre bases cristianas. Las dos corrientes, mezclando sin embargo muchas veces sus aguas, han perdurado hasta nuestro tiempo.

Antes incluso de que se iniciara el Despertar, el protestantismo social tuvo un precursor: *Frédéric Oberlin* (1740-1826), una de las más bellas figuras cristianas del siglo, un santo del mundo reformado. Hay que leer al mismo tiempo *Le Medecin de campagne* y *Le Curé de village*, de Balzac —que se inspiró en él— para comprender algo de la grandeza de este destino y del sabor evangélico de su empresa. Entregado plenamente a Dios desde la edad de veinte años —se ha conservado el texto de su consagración, que es admirable— descubrió su vocación apostólica y social cuando fue encargado de la parroquia vosgiana del «Steinthal», el Ban de la Roche, pequeño valle salvaje al pie del Champ du Feu, tierra ingrata, azotada a menudo por el áspero viento del Norte que los campesinos de la montaña llaman «el verdugo de los caballos», una tierra donde era grande la miseria física y moral. Apenas instalado, el pastor Oberlin se consagró por entero a devolver a su pequeño rebaño la felicidad y la vida del alma. Permaneció allí cincuenta años, dirigiendo la obra apostólica y la obra social, obras ambas que él no consideraba como diversas, sino como aspectos de una misma dedicación. Reorganizó la agricultura, creó un artesanado capaz de ocupar el ocio invernal en trabajos de telar, abrió escuelas, hospitales, asilos. Pronto se hizo célebre la casa parroquial de Wladersbach, incluso más allá de los límites de Alsacia. Innumerables visitantes empezaron a llegar para «oberlinear», como decía la duquesa de Orleáns. El zar Alejandro expresó su deseo de ir a Ban de la Roche. Muchas familias enviaban a sus hijas para que se formaran en los talleres de aprendizaje abiertos por el buen pastor. La influencia de Oberlin había de hacerse sentir a todo lo largo del siglo de manera profunda. Sus hijos y sus hijas, todos pastores o esposas de pastores, contribuyeron a propagar su obra. Su sucesor sería Tommy Fallot, fundador del Cristianismo social.

La gran lección de Frédéric Oberlin fue proseguida durante el primer cuarto de siglo por varios pastores y evangelistas del Despertar. El más notable fue aquel Félix Neff, antiguo oficial que se convirtió, como queda dicho, a las ideas nuevas cuando estaba al servicio de la iglesia ginebrina establecida. Llamado a Grenoble por el pastor de la ciudad, fue enviado pronto a las montañas, primero a Mens, en Trièves, donde sus dotes de proselitismo hicieron maravillas; luego a los Altos Alpes, a un valle que las persecuciones contra los valdenses habían hecho tristemente célebre, el valle de Queyras. Este país ingrato fue para Neff un incomparable campo de acción. Neff recorrió sus caminos sin cesar, por montes y por valles, para ir a visitar sus parroquias diseminadas por diez aldeas, trepando en pleno invierno hasta Saint-Véran, la aglomeración más alta de Francia, trabajando incansablemente tanto para mejorar la situación material de sus feligreses como para cuidarse de su vida espiritual. La civilización moderna apenas había llegado a estos lugares donde las casas no tenían chimeneas, donde se cocía pan sólo dos veces por año, donde todo medicamento era des-

conocido. Sirviendo unas veces como arquitecto, otras como médico, ingeniero, horticultor, maestro de escuela, el pastor Neff se consagró abnegadamente a la tarea de llevar la civilización a sus montañeses. Al fin, entregado por entero a su labor, su salud se fue resintiendo hasta llegar a un agotamiento total. La tuberculosis hizo presa en él. Murió en 1829, cuando apenas había sobrepasado la treintena. Sabiendo que estaba en la agonía, varios curas católicos de Queyras fueron a darle su último adiós.

Oberlin, Félix Neff y algunos otros trabajaban en el más completo aislamiento. La profunda indiferencia que ante las exigencias de la justicia social se observaba en la inmensa mayoría de los católicos sólo era comparable a la que existía entre los protestantes. Pocos eran los que tenían la más leve sospecha de que pudiera existir relación entre los preceptos de la moral cristiana y la organización social. La toma de conciencia ante tan dolorosa situación y el deber de ponerle remedio, se fue abriendo camino lentamente. Se puede decir que hasta 1848 sólo sintieron tal obligación personas aisladas, intelectuales, hombres de letras, hombres de iglesia, que pasaron largo tiempo predicando en el desierto. En Inglaterra, donde la miseria provocada por la revolución industrial era muy grande, resonó el grito dolorido de Charles Dickens, y sus novelas sociales ejercieron una gran influencia, como la ejerció también la obra *Canción de la camisa,* de Thomas Hood, y el emocionante poema *El grito de los niños,* de Elisabeth Barret-Browning. En los países escandinavos la labor del cuentista Andersen contribuyó a inquietar la adormecida conciencia burguesa. En Alemania fueron los medios pietistas, y especialmente los de los Hermanos Moravos, quienes sintieron en primer lugar la necesidad de una acción en este sentido. En el terreno de la caridad necesaria se encontraron muy pronto estos grupos con los cuáqueros, los metodistas y, en general, con los cristianos que no pertenecían a las iglesias establecidas. En Francia fueron también los medios protestantes de la burguesía, que habían sido conmovidos por el Despertar y por las influencias metodistas, los que se sintieron movidos por la conciencia social. Entre ellos hubo verdaderas figuras de apóstol, y la más conmovedora fue, sin duda, la de Catherine Cuvier, hija del gran sabio, muerta a los veintidós años, tras haber fundado la *Asociación protestante de beneficencia.*

Este despertar de la sociedad protestante al deber social se tradujo inmediatamente en obras y realizaciones. Las primeras fueron las de ciertos industriales, especialmente en el Midi y en Alsacia, que descubrieron lo que había de llamarse más tarde «paternalismo». El pionero en este aspecto fue Daniel Legrand, propietario de grandes negocios textiles, que en Rothau y Saint-Morand logró hacer de su empresa una especie de gran familia, en la que el patrono comía con los obreros, y sus hijos se encargaban de las clases de aprendizaje, una especie de Léon Harmel, tan generoso como el apóstol de Val-des-Bois, pero menos preocupado que él por respetar la libertad del obrero, por dejarle decidir por sí mismo. La obra de Daniel Legrand fue imitada dentro de su mismo espíritu por otros jefes de empresa, los Haerrer, los Monnier, los Dieterlen, los Dollfuss, los Steinheil. Se estaba aún lejos de la idea de una justicia social que confiriera al obrero derecho a recibir lo que la caridad del patrono le otorgaba por benevolencia; pero este paternalismo tuvo resultados nada desdeñables en cuanto a la mejora de las condiciones de vida de los obreros, y valía en todo caso más que la helada indiferencia ante las realidades humanas del liberalismo económico.

Pero la reacción más impresionante de esta primera toma de conciencia ante la injusticia social fue la creación de formaciones y obras dirigidas a la mejora de la clase trabajadora. Desde el segundo cuarto del siglo XIX se va esbozando dentro del protestantismo y en casi todos los países un movimiento para la formación de obras de caridad. Su historia es paralela a la del catolicismo social, y a veces incluso singularmente idéntica. Así, en el mismo año en que Ozanam fundó las *Conferencias de San Vicente de Paúl,* el pastor luterano Louis Meyer, con el mismo fin, creaba los *Amigos de los*

pobres. Pero hay que reconocer que, sin descansar, como en el caso de los católicos, sobre los esfuerzos de las órdenes religiosas femeninas, los protestantes fundaron un número mucho mayor de obras de caridad. En veinticinco años, de 1823 a 1848, sólo el protestantismo francés, cuya importancia numérica es muy débil como hemos visto, fundó al menos treinta y dos sociedades, comités, obras de beneficencia, que iban desde el socorro a los niños abandonados hasta la recuperación social de las mujeres salidas de las prisiones; desde la organización del Socorro mutuo hasta la creación de centros de aprendizaje. El movimiento fue también muy activo en otros países, especialmente en Inglaterra, tierra tradicional de las obras de beneficencia, y un poco menos en Alemania, donde la iglesia luterana mostró durante mucho tiempo cierta desconfianza ante estas empresas, pero donde nació, sin embargo, la *Asociación general de beneficencia,* que había de tener un gran desarrollo. Y este movimiento continuó con un vigor apenas debilitado hasta la Primera Guerra Mundial. Hacia fines del siglo XIX llegó a América el movimiento de beneficencia y conoció allí la extraordinaria floración de obras generosas ya conocida, bajo la ayuda indirecta del Estado, otorgada mediante un hábil juego de desgravaciones fiscales. Después de 1918 la evolución general de las costumbres, el progreseo de las leyes sociales, la creación en muchos países de sistemas de Seguridad Social, llevaron en todo el mundo protestante a un reagrupamiento de las grandes obras al mismo tiempo que algunas eran suprimidas.

Sería difícil establecer una lista, incluso sumaria, de las Sociedades y de las Obras que, desde hace ciento cincuenta años, testimonian la caridad protestante, e igualmente el elaborar una lista de las figuras tan diversamente ejemplares que las han hecho nacer o sobrevivir. Obras y personalidades son extraordinariamente variadas, y su campo de acción se extiende por todo el amplio espacio de las dificultades y miserias humanas. Algunas obras de beneficencia tienen un carácter poco común, incluso insólito; lo mismo ocurre con los métodos seguidos por algunas, como veremos al hablar del Ejército de Salvación. Algunas de estas figuras fueron realmente ejemplares y fuera de serie, como la señora Armengaud-Hinsch, fundadora de la pequeña secta calvinista de los «hinschistas», que creó y organizó una gran obra para que las gentes pobres pudieran permitirse los baños de mar; o como el buen notario Gottlieb Hoffmann, pietista alemán convencido que, viendo a muchos de sus correligionarios expulsados de sus tierras por la miseria, se arruinó para dar vida a una colonia agrícola donde los iba recogiendo; o el barón Von Kottwitz, que acabó con su fortuna fundando talleres sociales; o la parisiense madame André Walther, que transformó su rica propiedad de Versalles en «pórtico de Bethseda», donde recogía a todos los niños huérfanos o abandonados y les hacía aprender el oficio de tipógrafo.

Si hubiera que recordar una sola entre tantas y tan nobles figuras, ésta sería, sin duda, la de *Johan Wichern* (1808-1881). Cristiano excepcional, de una bondad ilimitada, espíritu lúcido y especialmente dotado para la organización, se sintió inclinado hacia la labor social por el espectáculo de la juventud abandonada y delincuente. A los veinticuatro años se lanzó a la aventura, abriendo *Das Rahuen Haus,* la «Casa Salvaje», cuyo nombre quedaba ampliamente justificado por el gran número de condenas que tenían encima los que en la casa fueron recogidos. La empresa creció, triunfó, fue reconocida por los poderes públicos, y, paso a paso, Wichern fue desarrollándola hasta convertirla en un conjunto de obras, alrededor de la veintena, dirigidas a la protección de la juventud abandonada: albergues, hospitales, orfanatos, casas cuna, casas para readaptar alcohólicos o prostitutas, centros de enseñanza y readaptación de presos liberados. Al fin de su vida las obras de Wichern estaban a cargo de varios millares de «hermanos» y de «diaconisas». Su amigo el profesor V. M. Huber había expuesto en una especie de sistema sus ideas sociales, y, pasando del plano de la simple caridad al del apostolado, uniéndolos ambos, el animador de la *Rahuen Haus*

se había convertido en apóstol de la *Misión Interior*. Alemania ha guardado viva la memoria de este hombre ejemplar. Al lado del gran obispo Von Ketteler, es uno de los pioneros que abrieron no sólo a sus compatriotas, sino a todos los cristianos de Occidente la preocupación social.

En esta preocupación social se señalaron los protestantes hasta el punto de que no hay sector donde no se haya distinguido una obra protestante o alguna figura digna de admiración. La infancia desgraciada, de la que se ocupó con celo infatigable el pastor Wichern, preocupó también a otros muchos. En Francia se multiplicaron los orfanatos, albergues y escuelas para niños inadaptados o desvalidos: la Casa de la Caridad de la Cruz de Oro, en Montbéliard, fundada antes de la Revolución; la Sociedad Lyonesa de Huérfanos, la Colonia penitenciaria de la Santa Fe, fueron, entre todas, las empresas más notorias. Inglaterra, donde, si creemos a Dickens, los niños pobres eran particularmente desgraciados, muchas almas generosas se esforzaron en socorrerlos: *Lord Shaftesbury* (1801-1885), «evangélico», que obtuvo del Parlamento la reducción a diez horas de la jornada de trabajo de los niños, y fundó, semejantes a la *Rauhen Haus*, las *Ragged Schools*, «escuelas andrajosas»; el pastor George Muller, alemán instalado en Teighmouth, que, rechazando toda ayuda oficial, construyó él mismo una casa de niños desarraigados, únicamente con los fondos depositados por los fieles en los cepillos dispuestos al efecto; el doctor Barnardo, fundador, en Londres, de un asilo para jóvenes vagabundos del East End, que recogió durante su vida a más de 60 000; *Florence Nightingale* (1820-1910), que consagró toda su considerable fortuna a ayudar a cuantos sufrían, preocupándose tanto de los huérfanos como de los jóvenes soldados, y poniendo en marcha una organización que desde entonces se llamó las «nurses».

Los presos, cuya suerte poco envidiable es suficientemente conocida —recordemos las *Workhouses*, tristemente célebres—, conmovieron a muchos corazones. Ya hemos visto cómo se interesó Wichern por ellos; Théodor Fliedner, a quien se encuentra en el origen de las diaconisas, se preocupó también por los encarcelados. Pero hay un nombre que, en esta materia, se impone sobre todos: el de *Elisabeth Fry* (1780-1845), cuáquera de gran corazón, que siendo visitadora de la Sociedad de los Amigos descubrió, al visitar las cárceles, miserias sin fin, y se consagró desde entonces a la reforma del régimen penitenciario con un celo ilimitado y un raro espíritu de empresa. Reconocida por las autoridades británicas, difundida en el plano internacional por seis o siete países, institucionalizada en una «Sociedad para la Reforma de las Prisiones», uno de cuyos primeros presidentes fue Samuel Hoare, abuelo del gran hombre de Estado, la acción de Elisabeth Fry ejerció una honda influencia en uno de los sectores más abandonados.

Cabe añadir que la obra hospitalaria, que desde hace siglos ha constituido un terreno idóneo para la caridad cristiana, no ha sido dejada de lado por la beneficencia protestante. El número de los hombres y mujeres que se consagraron abnegadamente a esta tarea no se podría contar. Hospitales, asilos, hospicios, ningún tipo de institución ha dejado de contar nombres protestantes en sus inicios. Dos figuras emergen de estos nobles grupos, ambas figuras igualmente admirables: *John Bost* (1790-1864), llegado por azar a la acción social al intentar buscar empleo para dos muchachas sin hogar ni familia, y que, instalado en La Force, cerca de Bergerac, se vio cada vez más fuertemente impulsado por una especie de fatalidad a añadir obra a obra, hasta acabar por organizar un conjunto gigantesco, bastante semejante a la ciudad del Cottolengo de Turín, donde la infancia abandonada, los ancianos, los epilépticos, los enfermos incurables, los dementes y todas las formas de desgracia humana hallan acogida. Y *Friedrich von Bodelschwing* (1831-1910), heredero espiritual de Wichern, que tras haber trabajado como evangelista en los barrios pobres de París, luego de haber sido pastor en el Ruhr, se lanzó a la acción social tras el

terrible pesar que le causó la muerte de sus cuatro hijos, y en veinte años organizó un conjunto de obras gigantescas, la *Bethelanstalt,* que comprendía incluso asociaciones de albañiles para la construcción de viviendas para indigentes, y cajas de ahorro, lo que no le impidió ser al mismo tiempo uno de los animadores de una sociedad misionera para la evangelización de Africa.

Hay que subrayar como muy característico detalle de la beneficencia protestante, fundamentalmente moralizadora, el que los luchadores sociales se preocuparon tanto de la lucha contra las plagas sociales como de mitigar la miseria y los sufrimientos. En todos los rincones del mundo protestante surgieron Ligas de Templanza, llamadas de la Cruz Azul, para luchar contra el alcoholismo. También la prostitución fue rigurosamente combatida. *Josephine Butler* (1828-1906) se hizo célebre por la campaña por ella iniciada contra este azote. Multiplicó su actividad, pronunció discursos, escribió artículos, prodigó las peticiones, obtuvo el apoyo moral de Víctor Hugo, Garibaldi, Mazzini y del americano Garrison, creó la Federación Abolicionista internacional y puso en marcha todo un movimiento que, terminada la Primera Guerra Mundial, fue adoptado por la Sociedad de Naciones para luchar contra la «trata de blancas». El pastor francés Louis Comte fue su émulo y su amigo.[1]

Para el servicio de todas estas obras, y más especialmente de los hospitales, hospicios y orfanatos, el protestantismo creó una institución de tipo particular que había de ayudar poderosamente al desarrollo de la acción social: *las diaconisas.* Quien haya visitado Alemania las conocerá bien. Son hoy más de treinta mil, su vestido recuerda el de las religiosas católicas, aunque la falda es menos larga y la toca más pequeña y más sencilla. Pero las diaconisas no son religiosas: no pronuncian votos y pueden en cualquier momento dejar sus funciones para contraer matrimonio, aunque mientras las ejercen deben permanecer solteras. La idea de esta obra se le ocurrió al pastor alemán *Theodore Fliedner* (1800-1864) al estudiar las instituciones de la iglesia primitiva. En 1836 transformó en este sentido la escuela de maestras que había fundado en su iglesia de Kaiserswerth, en la Prusia renana, compró una casa más amplia y comenzó a reclutar voluntarias para esta nueva organización. Uno de los más activos inspiradores del movimiento «joven luterano» de renovación litúrgica y sacramental, Johann Loehe, con intenciones análogas a las de Fliedner, fundó también una «diaconía», es decir, una obra hospitalaria y benéfica que agrupaba a mujeres piadosas sin que, no obstante, su empresa recordara a ninguna orden religiosa, pues las que se adherían a ella no vivían en comunidad. La obligación de imponerse una disciplina y mantener la estabilidad le llevó a asimilar muy pronto la fórmula de las diaconisas, que dio muy buen resultado. En 1877 Loehe contaba ya con 168 diaconisas, y su obra había arraigado en los Estados Unidos y en Rusia, desarrollada hacia 1894 por Friedrich Zimmer, de Elberfeld. Un francés, Antoine Vermeil, de Nimes, aunque pastor de la iglesia francesa de Hamburgo, las estableció en Francia, en Burdeos, y luego en París, donde, ayudado por la directora de un pensionado, Catherine Malvezin, logró en 1841 abrir el primer centro de diaconisas, con gran asombro, e incluso escándalo, de muchos pastores tanto liberales como ortodoxos. En 1877 contaban ya con 32 casas en Alemania, 18 en otros países, de ellas 7 en Francia. Las «Hermanas de la Caridad» protestantes han mantenido su importancia hasta nuestros días, en que cuentan ya con 60 000 miembros, especialmente en los países germánicos y nórdicos, y varios centenares en Francia. En Ingla-

1. Aunque no se trate expresamente de una obra social, conviene recordar también otra gran obra que se propuso prestar ayuda al sufrimiento de las gentes: la *Cruz Roja Internacional,* fundada en 1868 en Ginebra, por el calvinista Henry Dunant y el luterano doctor Louis Appia, para prestar ayuda a los heridos e intentar humanizar la guerra. No es necesario insistir sobre la importancia mundial de esta obra y la inmensa autoridad moral lograda en sólo un siglo por esta admirable institución.

terra la obra empezó modestamente hacia 1860, pero adquirió gran desarrollo a partir de la Convención de Lambeth de 1920. Se decidió que las diaconisas recibirían una consagración y se pensó incluso en conferirles el diaconado canónico con vistas a convertirlas más tarde en mujeres-sacerdote, pero a ello se opuso vigorosamente una petición firmada por 55 000 mujeres. En vísperas de la Segunda Guerra Mundial eran ya un millar, tenían su casa de formación en Hindhead y se encontraban repartidas por todas las diócesis anglicanas.

No es posible observar sin admiración todo este poderoso movimiento de beneficencia desarrollado por los protestantes. Es sin duda comparable al que por los mismos años desarrollaron los católicos, pero tiene sin embargo caracteres particulares. De sus orígenes ha mantenido algunos rasgos paternalistas que se perciben aún claramente en la beneficencia norteamericana. Muy a menudo el movimiento es de carácter moralizador. Hay que destacar especialmente su intención apologética, mucho más marcada que entre los católicos. Las figuras más notables que hemos visto actuar en esta dimensión de lo social, desde Oberlin y Félix Neff a Wichern o John Bost, son tanto celosos evangelistas como apóstoles de la caridad. Podrían citarse muchas frases en las que uno u otro de estos emprendedores de obras sociales reconocían que el verdadero fin de su acción era más convertir a las almas que curar las miserias del cuerpo. Para Tommy Fallot, por ejemplo, que veremos a la cabeza de un movimiento que intentó ampliar las bases de la acción caritativa y pensar en términos de justicia lo que antes se proponía en términos de caridad, «el Cristianismo social es una respuesta de orden espiritual y moral a la inquietud universal». Aparece como «una manifestación de la Reforma». El apóstol social y el predicador actúan al unísono. «Rehacer el mundo humano para rehacerlo cristianamente», tal es su fórmula. Ni San Vicente de Paúl ni Ozanam se habrían atrevido a emplear esta fórmula sin muchas reservas.

William Booth y el Ejército de Salvación

Esta interpenetración de la acción apologética y de la acción social no se ha manifestado en ninguna empresa de manera tan clara como en la que a los ojos del gran público aparece como la más sorprendente manifestación de la acción social protestante: *El Ejército de Salvación.*

En Londres, una noche de invierno de 1888, un hombre regresaba a su casa. Sobre los bancos de los muelles del Támesis, bajo los puentes del ferrocarril, vio a los vagabundos tumbados, envueltos en sus andrajos, dormitando entre la bruma que subía del río. Cuando volvió a su domicilio, tibio y acogedor, no pudo conciliar el sueño. Al día siguiente llamó a su hijo Brandwell, su colaborador íntimo en la obra que desde hacía años preparaba. «Brandwell —le dijo—, ¿sabes que esta noche había centenares de seres humanos durmiendo a la intemperie, sobre la piedra helada?» «Desde luego, lo sé —respondió el muchacho—, ¿pero, qué es lo que podemos hacer nosotros?» «¿Que qué podemos hacer nosotros? ¿Quieres decir que hay demasiados? ¿Que no podemos hacernos cargo de todos los vagabundos de la calle? ¡Pero, son hombres! ¡Son hermanos nuestros, Brandwell, hermanos nuestros! ¡Y seguimos durmiendo, nosotros, en blandas camas! ¡Hay que hacer algo!» «Sí, padre, sin duda. ¿Pero qué podemos hacer? No tenemos medios para...» «¡Basta! Ya he oído otras veces esa disculpa. Démosles abrigo. Un rincón para dormir. Un cobertizo aunque sea. El cobijo más miserable siempre será mejor que la intemperie. ¡Intentémoslo!».

Y tras esta conversación nacieron los célebres refugios del Ejército de Salvación. El hombre que tomó esta decisión se llamaba *William Booth* (1829-1912). Era un hombre alto, de rasgos angulosos, con aspecto de pionero o de militar. Había nacido en Nottingham; de niño había conocido una situación próxima a la miseria, y jamás había podido olvidarla. Huérfano aún muy niño, había sido educado por su madre, que con enormes

dificultades logró sacar adelante a sus hijos. Booth había convivido así, en el barrio donde su madre tenía una pequeña mercería, con el subproletariado, entonces tan desasistido. Y el pequeño William se interesó muy pronto por el movimiento «cartista», antecesor del laborismo, que intentaba reorganizar el orden social. A los veinte años, una crisis religiosa le llevó a plantearse el problema profundamente. La iglesia anglicana, en la que había sido bautizado, le parecía fría, carente de sustancia espiritual y de caridad. Se puso en contacto entonces con el metodismo, y se lanzó a hacer propaganda de las ideas wesleyanas con un ardor que incluso los mismos metodistas encontraron un poco excesivo. Esto llevó al joven Booth a unirse a la vanguardia del movimiento, los «metodistas reformados». Pero su reputación de gran orador sagrado se había extendido ya. En Londres primero, luego en las provincias, empezó a predicar y descubrió nuevas miserias, nuevos sufrimientos, especialmente en la Inglaterra de las comarcas carboníferas que bautizó con el nombre de «matadero de nuestra civilización». Se casó con una mujer, Catherine, que compartía sus anhelos y sus esperanzas. Una mujer que también sabía dirigirse a las multitudes y hablarles de Cristo y de su mensaje de justicia social. William Booth era en 1865 uno de esos profetas ambulantes que el protestantismo conoció en gran número en la época del Despertar. Su paso atraía a las multitudes. En Cardiff, para albergar a los miles de oyentes ávidos de escucharle, el matrimonio Booth alquiló un circo...

La época era, desde el punto de vista social, muy dolorosa. La crisis económica iniciada en 1860, la misma que Karl Marx, en Londres por aquel entonces, estudió en *El Capital*, hacía aún más difícil la situación de los obreros. La vocación de William y Catherine era firme y decidida; sin basarse en ninguna profesión de fe particular, sin limitarse al ámbito de ninguna iglesia ni apoyarse en ella, proclamarían el mensaje del amor entre los hombres y de la justicia social del *Evangelio*. Y se pusieron a predicar este mensaje. No dudaron en penetrar en los bailes sospechosos, en las tabernas, en los carromatos de los feriantes, en las chozas de los suburbios, para extender, insistentemente, obstinadamente, su mensaje, sin prestar atención a las advertencias y reproches que la iglesia establecida lanzaba contra estas extrañas reuniones. El matrimonio Booth hablaba y actuaba al mismo tiempo. Pronto empezaron a surgir las obras: almacenes de alimentación, sopas populares. Pero hacer funcionar empresas de caridad cuando se carece del dinero suficiente exige un esfuerzo sobrehumano, una abnegación sin límites. El joven pastor y su esposa comprendieron que sólo seres entregados por entero a esta tarea podrían llevarla a cabo con éxito. ¿Dónde encontrarlos sino entre los desgraciados, los caídos, los sin hogar, a quienes había conmovido la palabra de Cristo? En el mismo ambiente de su desgracia estos recién convertidos se convertirían en apóstoles. Tal fue la idea inicial de lo que, en 1865, tras haber roto con su iglesia, llamó Booth «La Misión Cristiana».

Muy pronto se dio cuenta de otra cosa: que para llegar a hacer vivir esta empresa paradójica había que darle un marco estricto. Conocía Booth, y admiraba profundamente, al Ejército inglés, célebre por su disciplina. ¿Por qué no calcar su organización y adaptarla al plano religioso? Así se convirtió la Misión Cristiana en «El Ejército Alleluia». Luego, en 1877, tomó el nombre de *Ejército de Salvación*, que había de hacerse célebre. El movimiento estaba ya lanzado. De todas las formaciones protestantes llegaban hombres y mujeres para ponerse al servicio del «general». Su nombre se había hecho célebre. Cuando, en 1890, publicó su libro sobre la situación del proletariado y las reformas indispensables, titulado *En las tinieblas de Inglaterra*, se vendieron más de doscientos mil ejemplares en seis meses. Gentes adineradas se fueron adhiriendo al «Ejército», algunos le legaron todos sus bienes y todos se comportaron generosamente. De las manos infatigables de William Booth surgían las obras una tras otra: centros de evangelización, hospitales,

asilos, refugios, casas para la infancia delincuente. El mundo entero quería conocer al profeta y por donde él pasaba dejaba una profunda impresión. Esta inmensa ofensiva no gustaba a todos. Algunos se opusieron a él y formaron el «Ejército del Esqueleto», para sabotear las reuniones de los seguidores de Booth. En los Estados Unidos las primeras mujeres salvacionistas fueron azotadas en las plazas públicas, acusadas de fomentar desórdenes y profesar doctrinas heréticas. Una de ellas, Phoebus Strong, guardaría toda su vida las huellas de este suplicio. ¡No importa! Cuando murió William Booth, a los ochenta y tres años, su obra había triunfado de manera clara: había echado raíces en todos los continentes, incluso en Australia y en Africa del Sur. Catalina, hija de los Booth, la introdujo en Francia. En la paleta infinitamente variada del protestantismo se había colocado un nuevo color.[1]

El Ejército de Salvación se ha mantenido hasta nuestros días tal como su «general» Booth lo concibió. Es un ejército en el sentido más preciso del término. Su organización está calcada de la organización militar. Cuenta con oficiales y oficialas, soldados masculinos y femeninos. Tiene uniformes, el dormán, tan popular, imitado del de las tropas británicas, para los hombres; un indumento más discreto, con larga falda azul y cofia en forma de campana, llamada «sombrero alleluia», para las mujeres. Tiene su reglamento, su manual de maniobras y campañas. Su periódico se llama *El grito de guerra.* Posee su bandera, en la que el azul significa la santidad y el rojo la sangre de Cristo, y una estrella de oro es el símbolo del Espíritu Santo. Tiene también, y quizás es lo más importante de todo, sus bandas de música, idea genial de William Booth para atraer a las multitudes en plazas y calles y constituir así un auditorio para los predicadores.

1. Dentro del anglicanismo, el vicario Wilson Carlile fundó, para competir con el Ejército de Salvación, la *Church Army*, convertida más tarde en *Church Salvation Army*.

Todo «convertido» puede entrar a formar parte del Ejército de Salvación; pero desde el mismo instante en que viste el uniforme ya no dispone de sí con más libertad que un religioso en una orden católica. La Regla del Ejército de Salvación es tan estricta como la de los franciscanos o los dominicos, y recuerda incluso, por la ascesis espiritual que exige, las constituciones de los jesuitas. El discípulo de Booth no debe probar el alcohol, no debe leer jamás ningún libro inconveniente, no puede tener intereses financieros en industria o comercio culpable: por ejemplo, la fabricación de bebidas alcohólicas. Hasta en su trabajo profano el miembro del Ejército de Salvación deberá observar estrictas reglas de humildad y bondad. Debe entregar al Ejército de Salvación todo el dinero que no le sea rigurosamente indispensable. No tiene derecho a iniciar un proceso sin el acuerdo de sus superiores. Si se casa, la elección de esposa se verá controlada por la organización. Todos ellos, como se ve, reglamentos muy severos y que sólo se explican por las especiales características de los primeros miembros de la organización, que eran en su mayor parte gentes que habían tenido cuentas con la Justicia, bebedores empedernidos y mujeres públicas arrepentidas. Los hombres o mujeres que no pertenezcan a ninguna de estas categorías se someten libremente a estos preceptos rigurosos, porque el Ejército de Salvación trabaja aún en los medios de los bajos fondos y no sería posible mantener diferencias de disciplina. Este rigor no impide de ningún modo que exista una gran libertad personal en el ejercicio del apostolado y de la caridad.

¿Puede ser caracterizado el Ejército de Salvación como una secta? La mayor parte de los autores no protestantes tienen tendencia a considerarla como tal. Esto, sin embargo, no parece exacto. El Ejército de Salvación se considera como un movimiento que trasciende el marco de todas las formaciones protestantes, que acepta en su seno a cualquier cristiano —incluso a los católicos, al menos en principio— y que no impone ningún credo particular ni enseña ningún dogma. Reconoce

los dos sacramentos comunes a todos los protestantismos: el Bautismo y la Cena, pero no tiene sobre ellos ninguna doctrina ni los administra. De hecho, sin embargo, parece que se manifiesta una cierta tendencia sectaria dentro de este medio cerrado, de clima cálido, de fervor cuidadosamente mantenido, y donde todos tienen la sensación —aunque sólo sea por su uniforme— de estar al margen de los otros cristianos y por encima de ellos.

Donde el triunfo del Ejército de Salvación parece más brillante es en el aspecto social. El Ejército de Salvación, por medio de su acción social, aporta un testimonio irrecusable de caridad cristiana vivida. En 120 países del mundo sus dos millones de soldados —masculinos y femeninos—, encuadrados por 30 000 oficiales, están al frente de obras que a menudo impresionan por su magnitud. Hospitales, asilos, refugios nocturnos, distribución de alimentos, almacenes de vestuario, todo cuanto pueda aliviar las miserias humanas o impedir el aislamiento de los más pobres es objeto de actividad por el Ejército de Salvación. William Booth colocaba expresamente esta actividad social en una posición previa a cualquier acción evangélica, y exigía —lo que no siempre han hecho los dirigentes de obras protestantes— que no se interfirieran ambas intenciones. Plagiando una frase de Santo Tomás, acostumbraba a decir: «Es difícil salvar a un hombre que tiene los pies mojados.» Muchos han reído ante la trilogía de los salvacionistas: *sopa, jabón, salvación*, pero cualquiera que haya visitado uno de los asilos salvacionistas, por ejemplo la famosa «barcaza»[1] de París, habrá comprobado que, bajo aspectos insólitos, con una debilidad doctrinal evidente, el Ejército de Salvación prosigue su obra de auténtica caridad.

Cristianismo social

Todas estas obras sociales protestantes, comprendidas las que realiza el Ejército de Salvación, estaban claramente marcadas de paternalismo. Algunas no se elevaban ciertamente por encima del nivel de lo que los ingleses llamaban «sopismo». Pero el protestantismo no se limita a esto. Los iniciadores de estas obras se apoyaban sobre principios de un «Evangelio social», cuyas relaciones con el protestantismo liberal son evidentes. Llegaron, pues, como los católicos Buchez, Armand de Melun, Albert de Mun, a hacer un examen crítico de las injusticias sociales y del orden establecido que las determinaba. A la idea de deber social se añadió, y luego tendió a sustituirla, la noción de derecho social. En el mismo momento en que nacía el «catolicismo social», el protestantismo vio formarse en su seno una corriente de ideas que iba en la misma dirección.

Esta corriente social cristiana tomó en las diversas iglesias surgidas de la Reforma aspectos diversos, antes de que los diferentes caminos vinieran a confluir, a fines del siglo XX, en lo que se llamará oficialmente «Cristianismo social». Fue en Inglaterra, en el marco del anglicanismo, donde se manifestó primero. El iniciador fue J. M. Ludlow, que había sido alumno del Liceo de París, y había tratado a Fourier, Cabet, Considérant, al católico Buchez, había leído a Lamennais y a Lacordaire, y llevó a Inglaterra la idea de un socialismo cristiano. Con la exaltación causada por la Revolución francesa de 1848 esta idea se abrió camino e hizo progresos, aunque no sin cierta confusión, hay que reconocerlo. Un pastor fundó una «iglesia comunista». Una asociación de cristianos vegetarianos se proclamó socialista. ¡Y hasta hubo nudistas cristiano-sociales!

1. El Ejército de Salvación tenía, en 1958, como Comisario general en Francia, a Irene Peyron. Su diario se titula *En Avant.* Trabaja en todas las grandes ciudades con fortuna desigual. Posee en Chambon-sur-Lignon (Alto Loira) una especie de casa de retiro y de formación de cuadros, llamada *La Ciudadela.* En su libro *Ofensiva de las Sectas,* el Reverendo Padre Chéry escribe: «La mayor parte de los oficiales son antiguos católicos.»

Dos hombres de gran inteligencia y amplio corazón adoptaron la idea del cristianismo social, decididos a darle un sistema fundamental. Fueron éstos Frederik Denison Maurice y Charles Kingsley,[1] ambos inclinados hacia la *Broad Church*, de tendencia liberal, que aspiraba a colocarse entre la alta y la baja iglesia anglicana. Contra el liberalismo económico tal como lo había enseñado Adam Smith, adoptaron una posición categórica. Y no menos categórica contra la indiferencia social de los cristianos conformistas. Fue entonces cuando Maurice lanzó una fórmula, cuya fortuna había de asegurar Karl Marx: «Nos hemos servido de la *Biblia* como si fuera simplemente un manual de policía auxiliar, la dosis de opio para mantener tranquilas a las bestias de carga doblegadas bajo su carga abrumadora.» Los trabajos de Denison Maurice y Charles Kingsley no tuvieron en principio mucha resonancia, pero ejercieron en profundidad una influencia importantísima, incluso en los medios más alejados de la *Broad Church*. Por ejemplo, sobre el obispo Brooke Foss Wescott, fundador de la *Christian Social Union*, que se inspiró ampliamente en la *Christian Society*, de Denison Maurice. Las *Trade Unions* fueron también influenciadas por este pensamiento, y el *Labour Party* le debería más tarde numerosos e importantes elementos de su doctrina. En 1924 la Asociación de industriales cristianos proclamará su deuda para con los socialistas cristianos del siglo pasado, y hasta en Suecia la Conferencia internacional sobre la vida y el trabajo, reunida en 1925, se manifestaría en el mismo sentido.

Tesis análogas fueron también sostenidas en los Estados Unidos. Y a principios del siglo, William Emery Channing anunció casi proféticamente la evolución del liberalismo económico y sus peligros. George Ripley, que había leído a Owen y Fourier, se convirtió en reformador social e intentó pasar de los principios a los hechos creando una empresa comunitaria, la de los *Brook Farmers*. Algunas sectas intentaron vivir según los principios socialista-cristianos, como los Shakers, por ejemplo, de los que se habló mucho con motivo de sus colonias agrícolas comunistas. Lo mismo intentaron hacer, aunque un poco fuera del Cristianismo, los mormones. Nació incluso una «iglesia institucional», animada por los episcopalianos y los congregacionalistas, que se proponía al mismo tiempo enseñar un Cristianismo social y realizar todo un conjunto de obras sociales. De todas estas corrientes se constituyó, menos doctrinaria que práctica e impregnando todo el protestantismo americano, el *Social Gospel*, cuyo período de auge sitúa Charles Hopkins entre 1865 y 1915.[1]

Alemania tomó el relevo y, a su vez, dio nacimiento a un movimiento social cristiano. Poco después de la victoria de 1870 hubo en el recién nacido Imperio un eclipse de la vida religiosa, como si los viejos dioses de los ejércitos hubieran reemplazado a Cristo en las conciencias. La *Kulturkampf* bismarckiana, dirigida teóricamente sólo contra la Iglesia católica, tendía a impregnar las costumbres de un tono laico, incluso entre los protestantes. Contra esta oleada de indiferencia y de irreligión intentaron algunos pastores luteranos alzar un Cristianismo renovado, proponiendo a los hombres un ideal práctico de justicia social: Rudolf Todt, que, en su libro *El Socialismo radical alemán y la sociedad cristiana*, intentó demostrar, aunque, ciertamente, con indiscutible ingenuidad, que todos los problemas concretos, aun los más mínimos, tenían solución en el *Evangelio*. Adolf Wagner, que elaboró todo un plan de organización de la sociedad según los principios cristianos, y lo justificaba todo, hasta el impuesto progresivo sobre la renta, por medio de citas de parábolas. *Adolf Stoecker* (1835-1909) muy especialmente, que pronto se mostró como verdadero jefe del movimiento. Stoecker era en muchos aspectos una personalidad excepcio-

1. Véase el capítulo II. Aunque algunos libros de Maurice son completamente tradicionales y nada liberales.

1. Charles H. Hopkins, *The Rise of the social Gospel in american Protestantism* (Yale, 1940).

nal. Había sido predicador de la Corte, celebrado, halagado, hasta que un buen día prefirió a su paz y sus prebendas la aventura difícil de la lucha contra la injusticia social: un hombre de hierro y de fuego, activo como pocos; políticamente conservador, pero socialista en el plano económico; teócrata, pero antipaternalista; antisemita, aunque reconoció en la revelación de Israel el origen de la Cristiandad; nacionalista convencido de que por medio de su acción iba a hacer triunfar un Cristianismo justo, humano y plenamente alemán.

Las ideas del *Movimiento evangelista social* encontraron evidentemente fuertes oposiciones. Los jefes de la iglesia luterana establecida repetían a porfía que ocuparse de las cuestiones sociales no era su vocación, y que los innovadores falseaban totalmente la imagen del Reino de Dios. Al principio, sostenidos por Bismarck, triunfaron los tradicionalistas y la corriente social fue contenida. Pero cuando Guillermo II subió al trono, persuadido de que una adhesión entusiasta a las ideas sociales le permitiría a la vez hacerse popular y competir victoriosamente con el socialismo, animó con vigor a la Iglesia para que «resaltara los valores del pensamiento social cristiano, demasiado abandonado». Cambiando inmediatamente de ruta, el Consejo supremo del luteranismo alemán se sometió dócilmente a este augusto deseo y, en 1891, recomendó a todos los pastores que prestaran atención al movimiento socialista y que difundieran la doctrina evangélica sobre la propiedad y el trabajo. En las Universidades se empezó, pues, a enseñar la doctrina social de la Iglesia, algunos pastores empezaron a trabajar como obreros en las minas y se multiplicaron las publicaciones sobre el evangelismo social. Stoecker triunfaba. Su movimiento rivalizaba con el catolicismo social de Renania, entonces en pleno auge, y fundaba la «Misión urbana» para llevar al apostolado la acción social emprendida. Como diputado en la Cámara prusiana del Reichstag, parecía dispuesto a imponer desde su cargo una amplia política cristiana social.

Pero jamás la roca Tarpeya estuvo tan próxima al Capitolio. El barón Von Stumm, llamado el rey del Sarre, amo indiscutible del célebre valle, hombre que tenía a gala ser un patrón preocupado por la cuestión social, y presentaba, al efecto, un amplio cuadro de realizaciones y obras de beneficencia, fue exasperado por las críticas de los jóvenes pastores audaces. Verdad es que Stoecker y sus compañeros estaban siendo desbordados por Paul Goehre —uno de los pastores-obreros— o por Friedrich Naumann, cuyos puntos de vista eran verdaderamente revolucionarios. El barón Von Stumm era amigo de Guillermo II y empezó a influir sobre él, le hizo cambiar de opinión, le persuadió de que estos cristianos rojos hacían el juego a los socialistas, y al mismo tiempo empezó a atacar en plena Cámara al evangelismo social. En 1895 el Kaiser desautorizaba totalmente las ideas que había proclamado cinco años antes, e hizo poner en entredicho el Movimiento evangélico social con una de sus típicas fórmulas: «¡Cristiano-social es un contrasentido!» Stoecker y sus amigos intentaron resistir la tempestad que inmediatamente, y siempre dócil, la iglesia oficial desencadenó contra ellos. Bajo los nombres diversos de Partido eclesiástico social, Kirchlich-Sozial, Evangélico social, Nacional social, la corriente cuya fuente había sido el Movimiento evangélico social sobrevivió modestamente para reaparecer en 1919 y especialmente en 1945. Desde este año, y conjuntamente con el catolicismo social, no ha cesado de animar la política de la República de Bonn.

El mérito de clarificar y sistematizar las ideas un poco confusas iniciadas en otros países, corresponde al protestantismo francés. Las teorías del norteamericano Channing, de Denison Maurice y de Kingsley, de Stoecker y de Naumann, no quedaron en el anónimo, pero fueron los pensadores franceses que dieron nacimiento al «Cristianismo social» quienes lograron unir de manera más efectiva las ideas y la acción para dar al Movimiento bases teológicas más seguras.

El punto de partida fue lo que se llamó

la Escuela de Nimes. No es que no hayan intervenido otros elementos en la elaboración doctrinal: las campañas de Charles Robert en pro de la participación de los obreros en los beneficios de la empresa, las enseñanzas del profesor belga Laveleye, los trabajos del suizo Charles Secrétan, el ejemplo concreto del Familisterio de Guisa, donde funcionaba felizmente una verdadera comunidad cristiana. Tampoco dejaron de ejercer su influencia ciertas relaciones con Le Play y los católicos sociales como Armand de Melun. Pero Nimes fue durante largos años una capital del protestantismo social gracias a la acción de tres hombres: Edouard de Boyre, Auguste Fabre y sobre todo *Charles Gide* (1847-1932). En el Gard fueron fundadas cooperativas imitando una empresa inglesa, los «Justos pioneros de Rochdale». Gide se interesó por esta obra; Fabre, que había pasado una temporada en Guisa, confrontó esta experiencia con la suya. De ello nació, en 1885, la Sociedad de Economía popular, mientras se creaba una cooperativa de alimentación, una imprenta cooperativa, una escuela profesional —la primera de Francia— y una Bolsa de Trabajo. Apoyado en estas experiencias, Charles Gide juzgó que había llegado el momento de pensar seriamente en otras realizaciones. Creó entonces la *Revista de Economía política*, y un diario titulado *Emancipación*, para llegar a un público más amplio. Un numeroso grupo de pastores jóvenes se unió en torno del maestro: Louis Comte, Élie Gounelle, Wilfred Monod, Louis Gouth, que fundó la *Asociación protestante para el estudio de las cuestiones sociales*. El protestantismo social había nacido.

El impulso dado por la Escuela de Nimes se hizo sentir en toda Francia. En el Norte, donde Élie Gounelle empezó a trabajar y creó la *Solidaridad*, que fue al mismo tiempo obra de socorro y evangélica. En París, donde el pastor Paul Doumergue, fundador de *Foi et Vie*, abrió una especie de universidad social libre, en cuyas cátedras dictaron conferencias Bergson, Henri Poincaré, Émile Boutroux, y desde luego Charles Gide. Fundó también una *Escuela del Servicio social* de donde saldrían las muchachas que se llamarían más tarde «asistentas sociales».

Pero la personalidad más fuerte, la de mayor poder de irradiación del movimiento cristiano social, fue *Tommy Fallot* (1844-1904), sucesor de Oberlin en Ban de la Roche, quien dedicó su vida por entero al servicio de la causa social y puso al servicio de estas ideas toda la generosidad de su inteligencia y de su corazón. Conmovido desde su infancia por lo que había visto sobre la situación del proletariado —su tesis de bachiller en teología, en 1872, trataba sobre la pobreza— sintió confirmarse su vocación social durante los años que pasó como pastor en su parroquia «libre» de un arrabal de París, La Chapelle. Comenzó por crear la *Liga Francesa para reanimar la moral pública*, luego se dedicó por entero a unir los esfuerzos desplegados por los diversos sectores del protestantismo francés. A su llamada respondió Gédéon Chastand creando la *Revista de Teología práctica*, que se convirtió más tarde en *Revista del Cristianismo social*. Adversario de toda teología teórica —«una teología de soldaditos de plomo», acostumbraba a decir—, quería que el Cristianismo se orientara hacia una eficacia visible, consagrando sus fuerzas a la reforma social. Así se llegaría, según él, a un doble resultado: «Llevar el protestantismo al pueblo para poder llevar el pueblo al Cristianismo.» Utilizando fórmulas análogas a las del catolicismo social proclamaba «la doctrina social del Evangelio», y reclamaba para todos los hombres «el derecho a la salvación», cuya manifestación previa era la justicia social. Dedicado apasionadamente y por entero a la acción, abandonando su parroquia para jiras de conferencias en lugares donde era grande su autoridad, no cesó durante años de extender estas ideas generosas con una obstinación sin desfallecimiento. Hasta que un día —y este hecho muestra el rasgo más conmovedor de su retrato— se preguntó si toda aquella acción tenía un sentido, si había posibilidad de salvar las Sodoma y Gomorra del mundo moderno. Se retiró entonces a Aouste, en el Drôme, y con-

sagró el fin de su existencia a agrupar en torno a él «Fraternidades» de cristianos piadosos, dedicados únicamente a la tarea sobrenatural de la salvación, medio a modo de monasterios católicos, medio comunidades imitadas de las de los Hermanos Moravos. Pero la huella que había dejado habría de permanecer viva hasta nuestros días.

El Cristianismo social, tal como lo definió Tommy Fallot, y más aún Élie Gounelle, insistió sobre la idea, común y amada por católicos y protestantes, de que ni el individuo ni la sociedad se pueden salvar solos, que hay una exigencia de salvación social —diríamos hoy de salvación cósmica— que debe sentir todo cristiano. Se está así muy lejos, evidentemente, de la teología de los primeros reformadores para quienes lo único importante era la situación del alma pecadora frente al Dios que la redime. El pecado, en esta dogmática nueva, es colectivo tanto como individual. Cristo, según el pastor Élie Gounelle, es «el hombre tipo cabeza de una humanidad tipo, que realiza el tipo de la especie humana». El reino de Dios será la realización de esta humanidad típica, sea cual sea la manera como ella es concebida. El Cristianismo social reclamaba las reformas necesarias para fundar un orden social justo. Apoyándose en las enseñanzas del Sermón de la Montaña concebía la propiedad como un servicio, se oponía a los abusos del capitalismo, reclamaba la cristianización de las relaciones entre todos los hombres, las clases, los pueblos. No intentaba proponer soluciones prácticas, quería aparecer como «inspirador», como decía Élie Lauriol, más que comprometido, y de hecho las opciones económico-sociales de los protestantes sociales irían del mesurado cooperativismo de Charles Gide, al socialismo de Élie Gounelle y de Wilfred Monod, socialismo en el que desde luego, la reforma moral era considerada como indispensable y previa.

En nuestros días el Cristianismo social no tiene la importancia que tenía a principios de siglo. Sigue apareciendo la publicación que lleva este nombre, y defiende aún con ánimo esforzado los mismos principios. Pero han cambiado las perspectivas y, en la medida incluso en que estos mismos principios han triunfado, en que se han incorporado a la conciencia de muchos hombres, el movimiento ha perdido su impulso —como lo ha perdido el catolicismo social—. Sin embargo, la acción de las ideas sociales cristianas ha sido real, directa e indirecta. Directa: porque, sea en Inglaterra, con Shaftesbury, en Francia, con Daniel Legrand, muchos cristiano-sociales han actuado en el plano legislativo para forzar la mejora de las condiciones de trabajo o asegurar garantías al trabajador. Indirecta: por la influencia moral e intelectual que ha tenido sobre muchos espíritus.

En los cincuenta años últimos se ha asistido incluso a una renovación extremadamente curiosa del Cristianismo social. En Suecia, el arzobispo Nathan Soederblom fundó, en 1925, el *Instituto internacional de Cristianismo social.* En los Estados Unidos, Walter Rauschenbusch con sus libros *Cristiandad y crisis social* (1907), y *Teología por el Evangelio social* (1917), intentó la síntesis de las ideas sociales cristianas y de las doctrinas económicas y sociales contemporáneas, llegando a decir incluso que «el principio comunista le parece esencialmente cristiano».[1] Mientras los hermanos Reinhold y Richard Niebuhr, oponiéndose a la indiferencia social de Karl Barth, trabajan para fundar una teología de la acción social que daría bases a la corriente evangélica social que actúa sobre todo el protestantismo norteamericano con más o menos intensidad.

La crisis del protestantismo y la abundancia de sectas

Desde el transcurso del último cuarto del siglo XIX, el protestantismo se halla en crisis

1. *Christianity and the Social Crisis,* página 398. Un ministro anglicano adoptó esta idea para afirmar, en 1908, que el Cristianismo es la idea de la que el socialismo es la aplicación práctica.

en la mayoría de sus aspectos. Esta crisis ha sido reconocida y caracterizada por todos los historiadores. Sin embargo, esta crisis no le impide ganar terreno en numeosos ámbitos geográficos, especialmente en los Estados Unidos y en las Misiones establecidas en tierras no cristianas. Pero se puede comprobar en todas partes con más o menos intensidad que las viejas fórmulas han sido superadas por la evolución del mundo, que el protestantismo tradicional se ve obligado a renovarse, que las actividades que dominan el porvenir —obras caritativas, grandes movimientos de acción social y de juventud— se apartan de la tradición reformada y sitúan la experiencia religiosa sobre un plano absolutamente personal. Se tiene la impresión de que se vive al mismo tiempo un descenso de tono espiritual y una singular animación.

Las causas de esta crisis son evidentes, y la mayor parte han sido ya expuestas en las páginas precedentes de esta obra. Hay una sin embargo más esencial y determinante que todas las demás, la misma que provoca también graves conmociones en la Iglesia católica: el descenso general del nivel de la fe, resultado de los progresos del humanismo ateo y cientifista, que obra a modo de poderosa corriente derivatoria, aparentemente irresistible, para apartar a las conciencias modernas lejos de toda religión. Bajo este punto de vista las iglesias protestantes viven exactamente las mismas preocupaciones que la romana: si los medios utilizados ayer para guardar las almas no bastan, habrá que encontrar otros.

Pero el mundo surgido de la Reforma tiene problemas particulares. El éxito del protestantismo liberal contribuye, como hemos visto, a apartar a las conciencias de los dogmas, a desvalorizar la *Sagrada Escritura*, y a veces amenaza fundamentalmente hasta la misma fe. Al reducir la vida religiosa a la práctica de una moral personal y social, la religión queda vacía de su contenido espiritual. Por eso suscita reacciones a menudo muy vivas por parte de ortodoxos y fundamentalistas, y resultan conflictos —de los que ninguna gran formación protestante queda indemne— que revelan a los ojos de los menos atentos la existencia de esta crisis. En Francia, por ejemplo, la violencia de las discusiones alcanza un nivel extraordinario. Las polémicas rebasan a menudo el marco ideológico para afectar incluso a las personas, como ocurrió en el caso de Athanase Coquerel, junior, que conmovió intensamente a todo el protestantismo francés durante años.

Otro elemento de crisis, observable especialmente en los lugares donde el protestantismo está sólidamente asentado y apoyado por el Estado, es la corriente de «desestablecimiento», que según hemos visto afecta a todos los sectores geográficos del protestantismo de manera muy general. En los países luteranos, como Alemania y Escandinavia; en el Reino de Su Majestad Británica, con la Reina de jefe supremo de la iglesia; en la misma Ginebra, donde desde Calvino la iglesia «nacional» rige la comunidad de ciudadanos, por todas partes se señala la tendencia a separar la Iglesia del Estado para dejarla como única responsable de su destino. También en todas partes se oponen las aspiraciones del alma frente a una religión demasiado conformista. En muchos lugares surgen «iglesias libres» que son expresión más o menos duradera de estas tendencias. Al término del «desestablecimiento», el viejo protestantismo habrá perdido algunos de sus rasgos tradicionales más característicos.

Uno de los síntomas más patentes de este estado de crisis es la abundancia de *Sectas*. El siglo XIX fue el siglo sectario por excelencia, y el fenómeno se ha prolongado hasta nuestros días, impulsado por una corriente tan viva que se habla de «hervidero de sectas», de «ofensiva de las sectas». Poco importan las condiciones de su nacimiento,[1] su orientación pietista o milenarista, «espiritual» o curativa según los casos, llegando algunas hasta colocarse en los límites del Cristianismo

1. En el capítulo I se ha estudiado la filiación de las sectas. Véase el *Repertorio de Iglesias, Sectas y Denominaciones* al final de este volumen.

o prácticamente fuera. Precisamente su multiplicación es lo que permite considerar el hecho como un signo. Antes de 1789 se habían formado muy pocas sectas, y aun éstas apenas tenían importancia al comienzo del siglo XIX: las de la línea baptista y las dos que eran a la vez ascéticas y espirituales, los cuáqueros y los metodistas. Es sorprendente que en el curso del siglo XIX hayan crecido de manera tan impresionante en los Estados Unidos las formaciones baptistas y metodistas, es decir, grupos religiosos de tipo absolutamente distinto a las iglesias tradicionales, que tendían por otra parte a darse instituciones estables. Entre los años 1820-1830 aparecieron casi al mismo tiempo los darbystas o «Hermanos de Plymouth», con su estricto calvinismo reforzado, su severo rigorismo asociado a un milenarismo y un espiritualismo vehemente, y los apostólicos de Irving, con sus carismas, glosolalias, curaciones milagrosas. Fue éste también el momento de las «revelaciones» de José Smith, que arrastraron a los «Santos de los últimos días», más conocidos con el nombre de «mormones», hacia terrenos que los protestantes habrían de considerar heréticos. El impulso no se vería frenado desde entonces: hacia 1840, William Miller creó, y luego los organizó Ellen White, los Adventistas del Séptimo Día, que, desesperando del mundo, esperan el próximo retorno del Señor, y observan el *sabbat* como día consagrado. Quince años más tarde surgen los Testigos de Jehovah, que habrían de tener un importante desarrollo y que se mostraron como los más violentamente hostiles a toda organización religiosa. Mientras los «apostólicos irvingianos» se abren paso especialmente en los países germánicos, los «neo-apostólicos», que esperan también el advenimiento de Cristo tras un milenio de pruebas, empiezan a abrirse camino. También hacia 1860 surgió el Ejército de Salvación, signo patente de que los cuadros eclesiásticos iban siendo rebasados. Una singular fermentación agitó entonces a numerosos sectores, algunos de ellos claramente en los límites extremos del protestantismo, como la «Christian Science», de Mary Baker Eddy, que niega el mal y pretende curar el cuerpo al mismo tiempo que el alma; sin hablar del «Antonismo», secta también curadora, a la que el «Padre Antonio» propuso como doctrina un revoltijo de Cristianismo y metempsicosis, y un culto próximo al de los metodistas. En el umbral del siglo XX, participando al mismo tiempo de la renovación religiosa del protestantismo y de la corriente sectaria, el Gran Despertar, cuya base de partida fue el País de Gales, hizo nacer los más vigorosos movimientos espirituales anárquicos, como el de Pentecostés.

La crisis del protestantismo es, pues, evidente, indiscutible, pero no definitiva. A partir de los inicios del siglo XX —aunque se bosquejara ya en los últimos años del siglo XIX— se produjo una renovación que tomó aspectos distintos, dogmáticos, apostólicos, litúrgicos, una renovación paralela a la que se observó en la Iglesia católica, y que se prolonga hasta nuestra época dando forma a un protestantismo renovado.

La renovación teológica: Karl Barth

La renovación más impresionante se ha operado en el plano de la teología. El hecho es capital. Una constante de toda historia religiosa es que una Iglesia cuya teología esté en ruinas es una Iglesia seriamente amenazada, y que todo renacimiento espiritual sólo es sólido en la medida en que la teología asegure sus bases. A fines del siglo XIX la teología protestante no presentaba un aspecto satisfactorio. No es que no se publicaran obras teológicas; al contrario, abundaban extraordinariamente. El protestantismo liberal y sus prolongaciones, surgidas de los principios que había definido Ritschl, habían dado nacimiento a innumerables sistemas dogmáticos. Naturalizando el concepto de revelación, la teología se había diluido en sistemas a veces

muy extraños.[1] Al fideísmo que enseñaban tantos liberales oponían algunos una metafísica racional: Troeltsch, Kaftan, Reischle, Wobber, ligaban la fe a la razón filosófica, lo que constituía otra manera de degradar la teología. En pocas líneas Jacques Courvoisier[2] ha señalado perfectamente esta crisis: «La teología es cada vez menos considerada en sí misma, y cada vez más en sus relaciones con las disciplinas del pensamiento humano, principalmente la filosofía, y particularmente la psicología. La teología natural (por oposición a una teología fundamentada en la *Biblia*) ocupa un lugar importante en el protestantismo. Los reformadores son mal —o, simplemente, no son en absoluto— conocidos. Es un protestantismo verdaderamente distinto del de los orígenes.»

En esta situación ruinosa empezó a esbozarse, a principios del siglo XIX —en el momento en que el protestantismo liberal parecía triunfar ruidosamente en el Congreso de Berlín de 1910—, una reacción que iba a ser determinante.[3] Conjugando todo lo que había surgido de Schleiermacher con la experiencia dramática de Soeren Kierkegaard, algunos pensadores se orientaron de nuevo hacia la teología del absoluto señorío de Dios, teología que había sido la de Lutero y Calvino. En los países escandinavos y en Alemania el luteranismo conoció un rejuvenecimiento y una actualización. Lo mismo ocurrió en el calvinismo en varios países, por ejemplo en Holanda, donde bajo el impulso de Abraham Kuyper se creó la iglesia neo-calvinista, que fundó su propia Universidad. Numerosos pastores volvieron, a pesar de las burlas de los liberales y sin preocuparse de ellas, a los comentarios doctrinales de la *Biblia* como Libro inspirado. Uno de éstos fue el pastor Henri Monnier, que declaraba en 1906 preferir el *Jesús* del dominico Didon a toda la ciencia de Loisy. Inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial esta corriente neocalvinista adquirió importancia bajo la influencia de algunos veteranos que venían preparando, desde 1895, esta vuelta al pensamiento reformado: Émile Gautier, Auguste Lecerf, este último autor de una notable *Introducción a la Dogmática reformada,* obra en la que trabajó treinta años. Equipos nuevos se pusieron a la obra, encabezados por los pastores Saussure y Pierre Maury, en Ginebra y en Francia, y Eduard Thurneysen y Emil Brunner, en la Suiza alemana. Pero todos ellos fueron superados por la figura de Karl Barth.

El hombre que tuvo el mérito de sacudir la conciencia de los protestantes, de poner fin a lo que parecía un desfallecimiento, una aceptación resignada de la carencia de fe; el teólogo que, con potencia y presciencia casi proféticas, ha transformado radicalmente el pensamiento reformado, es un hombre fornido, bien equilibrado, de desbordante vitalidad, cuyos ojos ríen tras los gruesos cristales de las gafas, que goza discutiendo con sus amigos mientras fuma una pipa, y que frecuentemente anima sus frases con esos rasgos de rápida ironía que son característicos de las gentes de su ciudad natal, Basilea. Pero es, al mismo tiempo, un espíritu prodigiosamente colmado de recursos humanos: cultura, laboriosidad infatigable, simpatía espontánea hacia los seres, valor, sensibilidad y dotes artísticas. Pocos seres en nuestro tiempo dan impresión de ser tan completos.

Nació en 1886, en Basilea, donde su padre era profesor de teología. Estudió en Berna, ciudad cuyo pesado conformismo no le complació; pero su verdadera formación, en los aspectos más importantes, la obtuvo en las universidades alemanas de Berlín, Tubingen y Marburg, en el momento en que Adolf von

1. Como el de Wilhelm Herrmann, para quien el Cristianismo era compatible con el panteísmo y el materialismo.
2. Op. cit., página 99.
3. A este cambio ha dedicado Karl Barth un breve, pero penetrante estudio: *La Teología evangélica en el siglo XIX* (1957). Reprocha sobre todo a los teólogos del siglo XIX el haber querido entrar «en competencia con el siglo, con sus progresos supuestos o reales». Fija el momento del cambio en 1914, fecha en que Troeltsche, protestante liberal, abandonó la teología para pasar a ocupar una cátedra de filosofía.

Harnack estaba en su apogeo y Wilhelm Herrmann hacía penetrar en sus alumnos, con un raro talento pedagógico, un dogmatismo según el cual la experiencia religiosa decisiva debía todo al encuentro de una personalidad, históricamente inasequible, pero psicológicamente ejemplar: Cristo. Siendo un joven pastor, parecía que Karl Barth habría de ser uno más en la corriente liberal, y, efectivamente, cuando contaba veintidós años colaboraba en la revista del protestantismo liberal *Christliche Welt*. ¿Cómo tan rápidamente cambió de convicciones? Elegido para regentar la parroquia de Safenvill, cantón de Argovia, se entregó a sus fieles, en su mayor parte obreros, con un celo que los patronos tacharon de «socialista». Parece que fue la predicación y el cuidado de las almas lo que le llevó a adquirir conciencia de lo que las tesis liberales tenían de esterilizador. Su amigo Thurneysen, pastor de una parroquia vecina, ejerció sobre él una marcada influencia en el sentido neo-calvinista, y también Christophe Blumhardt, gran predicador, hijo del célebre Hans-Christophe, que había fundado en Bad-Boll, en Wurtemberg, una casa de retiro espiritual. La guerra mundial acabó de iluminar el espíritu del joven teólogo. Se preguntó qué debía predicar a sus feligreses, y en nombre de qué. Así midió la insuficiencia de toda la predicación de los valores humanos, e incluso religiosos, que había enseñado hasta entonces, y comprendió que su único y verdadero deber era transmitir la Palabra de Dios. Esto fue para él el punto de partida para un planteamiento crítico completo del mensaje protestante. En 1919 la publicación de un gran comentario de quinientas páginas sobre la *Epístola a los Romanos*, mostraba ya suficientemente que el antiguo liberal había sufrido un cambio completo. Tres años más tarde, en 1922, aparecía en Goettingen el primer número de una revista fundada por Karl Barth y sus amigos Thurneysen y Gogarten, *Zwischen den Zeiten*, que cayó como una verdadera bomba. El campo del protestantismo liberal y de la crítica libre se vio sacudido en sus fundamentos. El artículo de Barth en este primer número se titulaba: «Miseria y promesa de la predicación cristiana.»

Desde entonces Karl Barth, cuya reputación desbordaba ya ampliamente las fronteras de los cantones suizos e incluso de Alemania, iba a iniciar una brillante carrera en sus dos aspectos inseparables: el de profesor de teología y el de hombre de acción. Porque para él la teología no debía estar ajena a la vida; si bien su tema es Dios, es a los hombres a quien debe llevar su mensaje. No importa, pues, que presente implicaciones temporales. En sus años de pastor joven se había adherido al partido social-demócrata y ayudado al sindicalismo. Veremos cómo se interesó también después por una teología de la política. Siendo profesor en Münster, luego en Bonn, emprende una tarea, un proyecto monumental: construir una verdadera «Summa» del pensamiento dogmático protestante en sus principios y en sus aplicaciones en el siglo XX. A este fin se orientaron sus cursos. Y así aparecieron en 1927 los «Prolegómenos a una dogmática cristiana», titulados *Doctrina de la palabra de Dios*. No era más que el inicio, un primer esbozo de su gran obra, a la que pronto renunció. ¿Por qué? Porque, influido por Kierkegaard, después de haber leído profundamente a Dostoyewski y a Nietzsche, amigo uno, el otro adversario, había partido de la experiencia del hombre para ir a Dios, mientras que —se dio cuenta muy pronto— no se puede ir a Dios verdaderamente más que «construyendo una teología sólida que tenga sin cesar ante los ojos la persona de Jesucristo». Y así, según este principio, empezó en 1932 la publicación de su monumental *Dogmática eclesial*, que treinta años de trabajo y quince gruesos volúmenes no le han permitido aún dar por acabada.

Lo más asombroso es que este gigantesco trabajo no lo realiza Karl Barth en el silencio de un gabinete retirado, aislado y cerrado, y para que no lleguen a él los ruidos del mundo. En 1933 cae sobre Alemania el ciclón del nacionalsocialismo. Inmediatamente el teólogo de Bonn descubre en la doctrina hitleriana, llevados a su límite, los principios de la here-

jía pagana que él combate, la del hombre que se hace Dios. La fundación de la «iglesia de los cristianos alemanes» lo ilumina plenamente: ¡No se puede alabar a Dios cantando el *Horst Wessel Lied*! Se coloca, pues, a la cabeza de un grupo de hombres valerosos que emprenden la tarea de luchar contra el nazismo con «la iglesia confesante». Lanza una nueva revista, *Theologische Existenz Heute* —título que se puede traducir, poco más o menos, como: «La Teología actual de la Existencia»—, y esta revista constituye un valeroso desafío a la ideología de la tierra y de la sangre. El mismo Karl Barth redacta, en 1934, la resonante declaración de Barmen. La respuesta no se hace esperar: arresto por la Gestapo y expulsión... En Basilea, su ciudad natal, el valeroso profeta de Dios proseguirá su obra, y seguirá participando, por medio de sus escritos, en el combate que sus amigos, como Niemoller y Vogel, libran en el Tercer Reich. Al fin la catástrofe hitleriana le permite instalarse de nuevo en Bonn, en 1945, donde continúa la redacción de la *Dogmática*. Pero sigue aún, mundialmente célebre, sirviendo la causa de la justicia de Dios sobre la tierra, suplicando que no se lance a los alemanes a la desesperación, tomando posición firmemente contra el rearme nuclear, protestando contra las persecuciones de que son víctimas los alemanes de la Zona Oriental, pero negándose a adherirse al anticomunismo sumario, y apareciendo de manera cada vez más clara como uno de los hombres que forjan la conciencia de su tiempo.

Tal como se expresa en la *Dogmática* y en la veintena de obras importantes que constituyen su desarrollo o aplicación, el pensamiento de Karl Barth constituye, según parece, un sistema, como el pensamiento de Santo Tomás de Aquino constituye el Tomismo. Barth, sin embargo, se defiende. Hay en su obra, en principio, como una especie de introducción a toda teología, una glosa que procura restablecer, en todos sus puntos, la verdad de una afirmación radical y decisiva: sólo Dios es, sólo Dios obra, sólo Dios salva. La criatura no tiene ninguna eficacia ni en la obra de la salvación ni en la edificación del Cristianismo.

Esta soberanía de Dios es llevada por Karl Barth a su extremo. Se muestra así típicamente protestante, radicalmente opuesto al catolicismo escolástico; proclama que Dios es «completamente distinto», esencialmente diferente del hombre, y que toda idea de una analogía de ser con Dios, tan grata a los pensadores escolásticos, es una «invención del Anticristo». Sólo la Encarnación y la fe en Dios encarnado han permitido al hombre pecador participar en la semejanza con Dios; sólo ellas restablecen la unidad con Dios en el acto creador, perdida después del pecado.

La teología barthiana se desenvuelve, pues, en una *dialéctica* de lo humano y lo divino; la relación de lo uno con lo otro oscila entre una oposición actual y una unidad que fue y que será. La Gracia es el poder que permite al hombre encontrar de nuevo esta unidad. Por eso se ha hablado, a propósito de la obra de Barth, de una «teología dialéctica», o incluso de una «teología de crisis», porque supone una perpetua tensión entre los dos postulados contrarios del ser.

Quien dice dialéctica dice síntesis de una tesis y de una antítesis: la tesis es Dios, creador y organizador del orden creado; la antítesis es el hombre pecador, factor del peor desorden; la síntesis es Cristo. Entre Dios, que habla, y el hombre, llamado a escuchar, no podría haber más mediador que Cristo. La teología dialéctica, es, pues, esencialmente cristológica: todos los artículos de fe son considerados por ella como si no tuvieran su significación más que «en Cristo», tanto los que conciernen a la Gracia, Dios, la Predestinación, como los que conciernen al hombre, a la moral, a la salvación. La concepción que Karl Barth propone de Cristo es admirable: clave del Cosmos, en vista de quien los mundos han sido creados; tipo tan perfecto del hombre que, imitándolo, se cumplen todas las virtualidades de nuestro ser; fin único de la predestinación, grata a Calvino, puesto que es el único predestinado, aquél por quien todo alcanza su sentido; es también el único condenado, porque ha asumido toda la

falta, toda miseria del hombre; el único ser que ha podido con toda verdad gritar a Dios: «¿Por qué me has abandonado?». Es todo esto a la vez: es la recapitulación de toda la experiencia espiritual del hombre. «A un mundo perdido Cristo ha descendido. ¡Cristianos, regocijaos!» Para Barth todo el mensaje cristiano está contenido en estas palabras.

Veamos, pues, de qué manera Barth recoge el mensaje de los grandes reformadores: lo que salva es la fe. «La analogía entre la criatura y Dios sólo se halla por la fe. La intuición filosófica y la penetración intelectual son vanas: el instrumento que abre el campo de todo conocimiento no es ni la ciencia, ni el progreso, ni la conciencia, sino la fe.» San Anselmo de Cantorbery lo había dicho ya, y a San Anselmo ha dedicado Barth páginas notabilísimas. A contrapié de la teología liberal, Barth devuelve a la fe su valor como medio de conocimiento. La famosa oposición entre ciencia y fe, historia y fe, le parece superada. La fe en Cristo domina la historia, y pretender buscar al «Jesús de la historia» es condenarse a no encontrarlo jamás.

El esfuerzo de Karl Barth conduce a una revalorización de todas las posiciones protestantes fundamentales: la trascendencia de Dios, la justificación gratuita del pecador, el culto único de la Palabra de Dios, el sentido del pecado. Pero en algunos puntos importantes Barth se separa de los reformadores: por ejemplo, ratifica el abandono de hecho de la doctrina calvinista de la Predestinación, dejando de lado la «imaginería de la Predestinación individual al Cielo o al Infierno», no considerando más que un solo predestinado: Cristo. Pero al mismo tiempo desacredita al liberalismo dogmático, sobrecargado de experiencia psicológica, y que conduciría tan a menudo a un simple y puro racionalismo. Orienta a los herederos de la Reforma hacia una teología completamente diferente de la llamada «vaporosa» o «pectoral».

Su influencia ha sido considerable. Fue él quien llevó de nuevo a la teología protestante a concebirse partiendo de la Revelación y ya no de los postulados kantianos o hegelianos. Fue él quien orientó de nuevo a los diversos protestantismos hacia el estudio de los reformadores, a los que desde hace treinta años se han consagrado más estudios que en los dos siglos anteriores. Fue él quien separó la predicación protestante de los argumentos racionalistas o de las efusiones sentimentales para volverla a la *Biblia* y a su mensaje. Fue él quien, sobre todo, enseñó a los protestantes que entre la religión natural, aunque lleve a obras caritativas y sociales, nobles en sí, y el Cristianismo, hay una diferencia esencial: la trascendencia.

La influencia de Karl Barth no se ha limitado al marco del protestantismo. Hemos hablado ya de su acción política contra el nacionalsocialismo. Esta acción no fue improvisada ni empírica, sino la consecuencia de una concepción teológica de la libertad. Su teoría del *acontecimiento,* manifestación de la Palabra de Dios, «sobreviniendo», «interviniendo», en el mundo, ha influido sobre ciertos aspectos del existencialismo. Incluso los católicos han seguido extremadamente atentos el pensamiento barthiano, que cuenta por otra parte, entre sus mejores comentaristas, a sacerdotes como los Reverendos Padres Bouillard, Hans Küng, Urs von Balthazar. Unos, como el Padre Küng, insisten sobre los puntos de acuerdo básico, a pesar de las diferencias de puntos de vista y de vocabulario, por ejemplo, sobre el papel de la fe y la justificación; otros, como el Padre Congar, uno de los primeros introductores de Barth en Francia, denuncian «esta tendencia a no considerar la soberana causalidad de Dios más que en Dios mismo, sin ver lo que esta causalidad pone de *real* en nosotros y que va finalmente a darnos la capacidad de ser causa con Dios».[1]

Una cosa, sobre todo, es cierta: que la teología cristiana ya no podrá ser después de Barth lo que era antes de él.

Sea cual sea la importancia de Barth, el hecho es que toda la teología protestante ha sido profundamente conmovida por la obra barthia-

1. *Chrétiens en dialogue,* p. XXI. Recordemos la frase del Cardenal De Bérulle: «El hombre es nada, pero un nada capaz de Dios.»

na. El maestro de Bonn ha sido combatido en diversos terrenos por adversarios nada desdeñables. Su antiguo amigo Emil Brünner se separó de él al permanecer más próximo al liberalismo, porque rechaza la oposición barthiana entre naturaleza y gracia. Otro, Friedrich Gogarten, queriendo salvaguardar contra la imperiosa trascendencia de Barth los derechos de la inmanencia, se deslizó hacia excesivas consideraciones frente a la herejía nacionalsocialista. Otros, como Niebuhr, han reprochado a Barth el que ignore al hombre social. Y aun otros se han preguntado, Jean Rilliet, por ejemplo, si el existencialismo de Heidegger no había obliterado su pensamiento, o si su teoría del acontecimiento no era una trasposición teológica de la filosofía de Herman Cohen. Interpretando mal la fórmula «teología de crisis», algunos han reprochado a Barth su «pesimismo», y otros le han acusado de ser más luterano que calvinista. Pero incluso estas diversas formas de oposición muestran la importancia de Karl Barth: ningún teólogo protestante de nuestra época deja de ser, en una forma u otra, «post-barthiano».

Paul Tillich (nacido en 1886), alemán emigrado a los Estados Unidos, en 1933, para escapar de Hitler, se sitúa bastante lejos de Karl Barth, al que reprocha el exaltar demasiado la trascendencia divina y abocar al hombre a una especie de fideísmo. Su *Teología sistemática*, aparecida en 1951, ha acabado de hacer de él uno de los teólogos más escuchados en nuestro tiempo. Para él la experiencia religiosa no debe ser verdaderamente conducida en el marco de las iglesias, sino más bien en el movimiento del pensamiento, especialmente del pensamiento científico: hay, pues, que esforzarse en desgajar una *Teología de la Cultura*, como ha hecho él mismo en el pequeño y sustancial libro que lleva, precisamente, ese título. Dar a la humanidad una religión que responda a sus aspiraciones profundas, a las cuestiones que se plantea, a la angustia que la domina: ésa es la tarea primordial de nuestra hora. ¡Fuera las teologías abstractas! Hay que suscitar, según el vocabulario existencialista, una teología «en situación». Tillich no concede, pues, una importancia primordial al mensaje de la Palabra, a la *Biblia*, a la enseñanza religiosa y moral. Para él Dios no es, como para Lutero, Calvino o Barth, una Persona viva ante la que el hombre se encuentra frente a frente, sino el Ser transpersonal, fundamento de todo lo que es, penetrando el conjunto de las estructuras del mundo. Cristo es menos el que nos muestran los sinópticos que el Logos de San Juan o el Cristo cósmico de San Pablo. Tal doctrina —que concuerda en ciertos puntos con la del Padre Teilhard de Chardin— tiene un gran éxito creciente en los Estados Unidos, donde se compara a Tillich con Santo Tomás de Aquino. La doctrina de Tillich corresponde evidentemente a las aspiraciones profundas señaladas.[1]

En esta corriente, Tillich aparece vinculado a otros dos teólogos germano-americanos, los hermanos Niebuhr: Reinhold (nacido en 1892) y Richard (nacido en 1894), autor este último del *Reino de Dios en América* y de *Las fuentes sociales de las denominaciones*. También ellos, renovadores eminentes de la teología norteamericana, centran su pensamiento sobre el evangelismo social ambiente para apoyarlo en bases doctrinales estables. Sin embargo, el más joven representante de la teología postbarthiana, Nels Ferré (nacido en 1908), profesor en Andover Newton Seminary (Massachussetts), ha integrado audazmente a las tesis de la dogmática barthiana una filosofía existencialista y un cierto pietismo. Y el profesor holandés Dooyeweerd construye sólidamente un neo-calvinismo.[2]

Oscar Cullmann (nacido en Salsburg, en 1902), personalidad mayor del pensamiento protestante francés, al mismo tiempo teólogo, exegeta e historiador, se apoya sobre la expe-

1. Tillich es aún poco conocido en Francia, pero muchas de sus obras van a ser traducidas por el pastor Gabus.

2. En el anglicanismo, la renovación teológica es resultado de una síntesis entre las tesis de Pusey y las de Denison Maurice. Esta síntesis ha sido realizada a principios del siglo XX por *Charles Gore*. (Véanse los dos capítulos del Padre Tavard en *Poursuite de la catholicité*, París, 1965.)

riencia del dato revelado tal como lo posee la Iglesia. En *Christ et le Temps* estudia la significación de la historia en tanto que, ligada a la Revelación, insiste sobre una realidad mal conocida del protestantismo, *la Tradición,* lo que le lleva a adoptar frente al problema de *San Pedro* una actitud que asombrará a sus correligionarios, y, sobre todo, pone a la luz, en su monumental *Christologie du Nouveau Testament,* una figura de Jesucristo tan alejada de la que propone la ortodoxia estrecha como de la que, mítica y simbólica, admiten los mantenedores del neo-liberalismo, como Bultmann, al que dedica un libro severo. Su pensamiento desemboca en el ecumenismo, por lo que resulta normal que cuando el Concilio Vaticano II abrió sus puertas, Cullman fuera uno de los observadores protestantes.

De todos los teólogos que desde hace treinta años han venido trabajando eficazmente para renovar las posiciones protestantes, el último en fecha, y quizás el más avanzado, es Rudolf Bultmann (nacido en 1884, profesor en Marburgo). Apenas conocido hace veinticinco años, salvo por los exegetas de profesión —a pesar de que había publicado ya importantes trabajos—, publicó, en 1941, un artículo que causó sensación: *Nuevo Testamento y Mitología.* ¡Todo un programa! Desde entonces su importante *Teología del Nuevo Testamento,* su estudio acerca de *El Cristianismo primitivo en el cuadro de las religiones antiguas,* y otros, han desarrollado tesis que, según los casos, han entusiasmado o sorprendido a las conciencias protestantes, y que numerosos autores católicos, como los jesuitas Malévez y Marlé, han estudiado con atención. Se ha podido decir que, veinte años después de la oleada barthiana, rompe una oleada bultmanniana sobre el pensamiento de la Reforma.

Rudolf Bultmann se sitúa netamente fuera de la ortodoxia «que hace un dogma de la confesión de fe», en lo que ve la mayor tentación de la Iglesia. Pero se defiende también de la acusación de ser pura y simplemente un protestante liberal del tipo de los que pretendían establecer el estatuto científico de la Revelación bíblica y para quienes el Cristianismo era un fenómeno natural, inmanente. Para él, entre el dominio de la ciencia y el de la Revelación hay oposición absoluta. De un lado, el orden natural; del otro, el sobrenatural, escatológico. En caso de conflicto entre los dos siempre la ciencia tiene razón, positivamente, pero tiene razón sólo en su plano, que no es el de la fe. La Revelación, que sólo importa por la fe, no tiene por qué preocuparse de la verdad histórica; es un mensaje, un «Kerygma»; ha podido tomar para expresarse formas míticas, y sólo de ella procede la experiencia religiosa auténtica. Es preciso, pues, *desmitificar* los textos sagrados para oír verdaderamente, por encima de los mitos, la palabra auténtica de Dios.

Con tal doctrina resuelve radicalmente el conflicto entre ciencia y fe, separándolas, asimismo, radicalmente. Así también esta doctrina permite al Cristianismo, en un mundo desacralizado por la ciencia y la técnica, encontrar su plena soberanía en su orden. Esta doctrina se opone, desde luego, a la concepción católica de un mundo creado, informado y ordenado por Dios, que mantiene su lugar en la economía de la salvación, y por esto Bultmann es exactamente la antítesis de Teilhard de Chardin. Sin duda, para hacerle justicia, hay que esclarecer lo que él llama una «teología del acontecimiento»; del acontecimiento que es para él real y divino al mismo tiempo y, en su conjunto, el del encuentro de Cristo, de la respuesta del hombre a la llamada de Dios, que coincide con el descubrimiento por parte del hombre de su verdadero ser. Pero no es seguro que los «bultmannianos» no desdeñen este aspecto capital de su pensamiento para quedarse sólo con la crítica de los mitos, de modo que la teoría lleve, al querer prescindir de una imaginería pasada de moda, a abandonar el mensaje de la Cruz, a separar la Resurrección del dogma de las dos naturalezas en Cristo, a rechazar la autoridad de la Iglesia.

Barth, Bultmann, Tillich, Cullmann: la teología protestante parece estar en diálogo —o en crisis, si se prefiere—, con la intención de restaurar la doctrina, por una parte, pero

desconfiando también, por otra parte, de conceder una importancia excesiva a las formas con relación al contenido del mensaje. En esto radica su mayor interés.

La renovación evangélica: del País de Gales a Caux, cantón de Vaud

La renovación dogmática es el signo más patente de una revitalización en el protestantismo. Hay también otras señales en las que se reconoce igualmente un esfuerzo para rejuvenecer la fe reformada, para volver a las almas más atentas frente a las exigencias de su religión, y asegurar también la eficacia de esta religión en un mundo que cambia, sufre y espera. En un plano que se podría llamar apostólico, que los católicos llamarían preferentemente «pastoral», pero al que los protestantes sumarían, sin duda, el epíteto de «evangélico», estos signos son, quizá, menos impresionantes que los que se observan en la teología; pero verdad es que tales signos no faltan.

Los finales del siglo XIX no conocieron la extraordinaria ola de Despertar, que había conocido un desarrollo gigantesco en sus inicios. Esto hubiera podido resultar muy útil si pensamos en la descristianización creciente, en la desacralización del mundo. Hubo mientras tanto numerosos y grandes predicadores, surgidos en cualquiera de las iglesias, capaces de conmover a las multitudes: el anglicano Charles-Haddon Spurgeon —muerto en 1892—, a quien los británicos apreciaron tanto por su aire bonachón y su facilidad para la réplica [1] como por el «magnetismo» personal y la fuerza de su oratoria. En Alemania, el generoso Adolf Stoecker, cuyo mensaje evangélico-social reposaba sobre un sólido fondo de apostolado. En América, Dwight L. Moody, que predicó ante 100 millones de oyentes; Sam Jones, Wilbur Chapman. En Francia, en los años que precedieron a la Primera Guerra Mundial, el pastor baptista de Nogent-sur-Marne Ruben Saillens, que ejerció una muy honda influencia con sus discursos sencillos y conmovedores, que acompañaba con cánticos propios, a los que su bella voz daba un aire patético. Pero ninguno de estos tenores de la elocuencia representó en suma más que una obra individual aislada, y por vasta que fuera su irradiación no se podía comparar la acción de ninguno de ellos al inmenso *revival* que conoció todo el mundo protestante cuando empezaron a trabajar equipos numerosos en países enteros.

Hubo, sin embargo, una excepción. Esta excepción tuvo lugar en el País de Gales, viejo país místico, tierra clásica de los movimientos de inconformismo. En 1904, un joven obrero de las minas, Evans Robert, que había hecho completamente solo la experiencia del contacto con Dios, se lanzó a una empresa de apostolado, cuya ambición parecía superar las fuerzas humanas. Evans Robert, hombre oscuro, sin fortuna, sin poder, volvería hacia Cristo a sus compañeros, más entregados al whisky y a la cerveza que a la oración. Pronto se formó a su alrededor un pequeño equipo de mineros que iban a hablar de las cosas del Espíritu a la boca de las minas. Predicaban una fe muy sencilla, lo menos dogmática posible; se insistía especialmente sobre la caridad fraterna, sobre la necesidad de confesar las faltas, sobre el deber de proclamar públicamente la fe, y, sobre todo, sobre la apertura del alma al aliento del Espíritu. Los pastores presbiterianos y los sacerdotes anglicanos observaban este movimiento con simpatía, pero no participaron en él. No obstante, el triunfo fue espectacular. Se contaban las conversiones primero por decenas, luego por centenas de millar. La venta de alcohol descendió en el País de Gales. La Prensa envió reporteros, y la resonancia periodística contribuyó a ampliar el círculo de influencia del movimiento. Los candidatos a las elecciones legislativas dieron orden a sus agentes de que no organizaran ninguna reunión en lugares donde hablara Evans o los suyos porque nadie habría ido a escucharles. Y uno de ellos, más astuto, hizo

1. Recordemos su frase sobre las jirafas.

cantar en sus reuniones los cánticos del Despertar: se llamaba Lloyd George.

¿A quién benefició este movimiento? En amplia medida a las iglesias tradicionales, uno de cuyos representantes estimaba en 120 000 los «retornos» provocados en cinco meses por las predicaciones del minero galés. Pero también una parte de los practicantes habituales abandonaron la iglesia y se unieron a la corriente de los «pentecostales», que nacía entonces simultáneamente en Australia, con Ruben Torrey; en Escandinavia, con Lunde y Barrett, y en los Estados Unidos.[1]

Este fue el único despertar importante del siglo XX hasta nuestros días, con la única excepción de la tentativa, entre 1922 y 1939, de un equipo de jóvenes pastores franceses, discípulos del piadoso decano Doumergue, agrupados por Paul Eberhard con el nombre de *Brigade de la Drôme*. Uno de los componentes del equipo fue el pastor Jean Cadier, que aseguraba que se habían sentido «a su pesar como arrastrados por una ola del Espíritu», y que habían sido testigos de conversiones, de «transformaciones vitales profundas». Pero la experiencia resultó demasiado limitada en el espacio y en el tiempo para que se le pueda conceder más alcance que el de un testimonio.

Al menos uno de los más felices resultados del Despertar, la Misión interior, resultó duradero y conoció, en la segunda mitad del siglo XIX, un desarrollo muy notable. En Alemania el impulso dado por el buen Wichern había sido tan vigoroso que se hizo sentir hasta la llegada de Hitler al poder. Apoyada por toda una red de instituciones caritativas, servida por diaconisas y hermanos, la Misión resultó tan persuasiva que numerosos pastores de la iglesia oficial, al principio extremadamente desconfiados frente a sus iniciativas, acabaron por adoptar sus métodos. Una de las realizaciones más interesantes fue la creación de «servicios religiosos especiales», celebrados a veces en horas insólitas, pero adaptados a las condiciones de trabajo de los diferentes oficios. En Inglaterra la *Home Mission* fue puesta en práctica a la vez por la alta iglesia y por los *dissenters*, sin olvidar a los metodistas y a los baptistas, y más tarde a los pentecostales, que se consideraban, en cualquier momento y estuvieran donde estuvieran, en estado de misión permanente. En los Estados Unidos la *Home Mission* cristalizó en la fórmula de las «iglesias instituciones», que agrupaban florecientes realizaciones sociales en torno de un lugar de culto. En Francia, mientras la «Sociedad Central de evangelización» sostenía misiones de tipo tradicional, la fórmula americano-germánica era adoptada por la *Misión Popular evangélica*, generalmente llamada *Mission Mac All*, del nombre del pastor presbiteriano escocés que la fundó poco después de la guerra de 1870. Su rasgo más original fue la apertura en muchos lugares del territorio de «Salas Mac All», que, situadas siempre en calles muy animadas, servían al mismo tiempo de lugar de reunión, de hogar, refugio y a veces de centro de socorro. Si una no arraigaba, se cambiaba su emplazamiento. No había ningún programa fijo para las reuniones, sino que cada reunión se desarrollaba según el gusto del auditorio. Los cánticos eran alegres, sin gran relación con la música religiosa, pero elegidos para ayudar a la memoria a conservar la verdad de la fe. Esta especie de culto era completado por lecturas comentadas, conversaciones, todo muy adaptado al pueblo humilde. Las Misiones Mac All desarrollaron en toda la Francia protestante una acción profunda, análoga a la que habían tenido las Misiones católicas en el siglo XVII en el campo.

Hacia fines del siglo XIX las Misiones interiores existían ya, con vida próspera, en todos los países protestantes. Desde luego, las Sociedades Bíblicas, que no habían cesado en su desarrollo, las ayudaban poderosamente imprimiendo biblias en todas las lenguas y distribuyéndolas gratuitamente. Hay que subrayar un hecho: el de la evolución de las Misiones interiores hacia una especialización. Así, en Alemania, el generoso doctor Stoecker impulsó la «Misión urbana», especialmente adaptada al apostolado en los arrabales de las grandes

1. Sobre el origen de los movimientos de Pentecostés, véase el capítulo I.

ciudades. En Inglaterra se desarrollaron misiones especiales entre los marinos, los mineros, los obreros de la industria textil. Durante la Primera Guerra Mundial, la Y.M.C.A. representó un papel de misión permanente entre las tropas. Se experimentaron fórmulas nuevas, por ejemplo la barcaza evangélica que, desplazándose por los canales desde el norte de Francia a Holanda, aseguraba el culto a los marineros. En el anglicanismo fueron experimentados métodos de apostolado más o menos imitados de los católicos, como por ejemplo, tras el fin de la Primera Guerra Mundial, la cruzada de la *Fiery Cross*, la «Cruz ardiente», que se transportó procesionalmente a través de toda Inglaterra y a cuyo paso se celebraban ceremonias religiosas más fervorosas que de ordinario, exactamente como entre los católicos cuando se lleva en procesión por toda una región una imagen venerada de la Virgen. En los años últimos el apostolado protestante ha conservado todo su vigor, ha continuado buscando la manera de adaptarse a las exigencias de los diversos medios donde es preciso volver a arraigar el *Evangelio*. Sin embargo, no ha existido en ninguna de las iglesias surgidas de la Reforma algo equivalente a lo que es entre los católicos la *Acción Católica*, es decir, un organismo que abarque todos los sectores sociológicos para impulsar la fe. Esta ausencia, que ha sido a veces deplorada por algunos pastores, es tanto más sorprendente si tenemos en cuenta que la concepción protestante del papel de los laicos en la Iglesia es en sí muy favorable al apostolado «de lo semejante por medio de lo semejante», idea que constituye el principio de la Acción Católica especializada del Padre Cardijn. Sólo la edición y distribución de la *Biblia* se ven favorecidas por la acción coordinante de organismos centrales; por lo demás, pastores, *clergymen*, directores de obras, llevan la empresa de apostolado cada uno conforme a su estilo o a su manera de entenderlo. La importancia adquirida por las sectas, que se muestran extremadamente activas, no ha contribuido a simplificar la situación, y las relaciones entre las iglesias establecidas y las de los adventistas o pentecostales son a veces un poco tensas.

Las iniciativas misioneras son, pues, extremadamente diversas. En numerosos casos se tiene la impresión de que los que las toman no ignoran lo que se ha hecho en el campo católico y aprovechan esta experiencia. Así se ve como la renovación litúrgica ha desembocado en varias iglesias protestantes, entre los luteranos alemanes por ejemplo, o en la Suiza francesa, en lo que los católicos llaman «pastoral litúrgica», es decir, el empleo sistemático de la liturgia como medio de arraigar las verdades de fe. Los equipos de la Sociedad Central de Evangelización instalados en Francia, actúan a través de un centenar de «centros de evangelización», de ellos una veintena en los medios obreros, y han ido evolucionando hacia un tipo de apostolado que tiene cierta semejanza con el de los equipos sacerdotales de la Misión de Francia. En los Estados Unidos se ha creado una Capellanía para las grandes industrias, semejante a la que existe en Italia para los obreros católicos de las grandes empresas. En Sheffield, el canónigo anglicano Wilham, capellán oficial de una de las mayores fundiciones, ha constituido una verdadera Misión industrial que hace pensar en la del padre Loew entre los estibadores. La «parroquia comunitaria», tan amada por el padre Michonneau, ha sido adaptada al protestantismo americano, por ejemplo en Harlem, en New Haven, en los barrios de Chicago y Cleveland. La tendencia a la vuelta al evangelismo primitivo, tan constante en el protestantismo, encuentra muchas ventajas, y ha impulsado a los pastores o *clergymen* a intentar por su cuenta la experiencia de los «sacerdotes-obreros». La tentativa se ha llevado a cabo en Inglaterra, en los Estados Unidos, en Italia, en España, aunque el esfuerzo mayor fue desplegado en Alemania, donde tres jóvenes pastores ingresaron como trabajadores en una mina de Gladbach, en el Ruhr. En Francia, los Hermanos de Taizé destacan regularmente a algunos en equipos de misión proletaria que trabajan como obreros.[1]

1. Actúan en Lyón, Montceau-les-Mines, Marsella, en las zonas de barracas de Argelia, e incluso en el Africa negra, en Abidjan.

Todas estas formas de misión actúan en el cuadro mismo de las masas protestantes y con medios en general discretos. Pero el protestantismo no ha renunciado a las vastas empresas de apostolado orientadas a conmover a las masas. La prueba de ello es el importantísimo lugar que se concede a la propaganda religiosa según las técnicas modernas. En los Estados Unidos se realizan anualmente millares de emisiones de radio y televisión. Incluso en un país como Francia, donde el protestantismo es tan evidentemente minoritario, el culto del domingo por la mañana transmitido por la emisora nacional ha logrado cierta importancia, y en las emisoras «periféricas» varias sectas financian emisiones tan hábilmente realizadas que es imposible precisar de qué Iglesia emanan.

En los últimos treinta años ha reaparecido, modernizado, el tipo de gran orador evangélico que se desplaza sin cesar para llevar a las multitudes la Palabra de Cristo, ejerciendo sobre las masas una influencia magnética y utilizando maravillosamente todos los medios de la publicidad moderna. Igualmente se ha visto cómo adquiría cada vez más importancia un movimiento de inconformismo de tipo particular. Los nuevos grandes predicadores han encontrado lugar idóneo para el desarrollo de su actividad en los Estados Unidos, donde tenían numerosos precedentes. Sin hablar de los «profetas» negros, algunos de los cuales han provocado movimientos de masas increíbles —y llevado a veces al Cristianismo a las divagaciones del *Father Divine*— varios predicadores han desarrollado una acción muy importante, como hace años Billy Sunday, y en nuestros días Billy Graham.

El hombre a quien los locutores de la radio han llamado a menudo «el más grande evangelizador de la época», soñaba en su juventud con llegar a ser un gran jugador de base-ball. Pero, como ha relatado a menudo, Dios mismo lo llamó, y entonces resolvió hacerse pastor de la iglesia baptista. Ocurría esto en 1939, cuando Billy Graham tenía veintiún años. No le faltaban condiciones para triunfar: elegancia natural, un hermoso rostro de ojos claros que inspira simpatía, un indiscutible talento de orador popular, y un entusiasmo comunicativo. En 1949, en Los Angeles, tras enfrentarse por primera vez con un gran auditorio, Billy Graham comprendió, en vista del éxito obtenido, que aquél era su camino. De ciudad en ciudad, mes tras mes, perfeccionando sin cesar su técnica, fue ampliando su campo de acción antes de atacar Nueva York. Fue un triunfo. Dos millones de oyentes se apretujaron para oírle y diez cadenas de radio y televisión transmitieron sus sermones. Madison Square Garden y su inmenso local fueron comparados por un periodista al mismo Sinaí. Billy Graham había iniciado la ruta del triunfo.

Desde entonces se ha entregado por completo a un apostolado cuyos aspectos exteriores de publicidad y de *business* no deben llevarnos a minimizar. La cruzada del joven apóstol fue organizada exactamente como la campaña publicitaria de un producto, con anuncios en la prensa, por la radio, con la «preparación» del público por medio de equipos de vanguardia. El presupuesto anual alcanzó un millón de dólares muy pronto. La coral encargada de cantar los cánticos y de arrebatar a las multitudes cuenta por lo menos 1 500 cantores. Billy Graham mismo recibe una retribución de 15 000 dólares mensuales. Pero todo este inmenso esfuerzo ha rendido muchísimo. Son frecuentes los auditorios de sesenta mil, de ochenta mil, de cien mil oyentes. En Berlín se concentraron 65 000 almas enfervorizadas para escuchar a este norteamericano. En 1954, en París, donde se limitó a invitar a los pastores, a los responsables de obras, a los propagandistas, las 3 500 localidades del Palacio de Chaillot fueron tomadas por asalto. El fenómeno Billy Graham es algo que no se puede ignorar.

¿Qué es lo que predica este profeta? Cosas, en definitiva, sencillas y verdaderas: Que el mundo está en trance de perecer a causa del racionalismo y del materialismo, y que aspira a otra cosa; que el *Evangelio* es la única posibilidad de salvación y que hay que repetirlo sin

descanso a todos, fieles e infieles; que hay que ser buen hijo, buen esposo, buen padre —Billy Graham habla a menudo de su mujer y de sus cuatro hijos—, y mostrarse fraternal hacia todos los hombres. Pero no se limita a este moralismo facilón, sino que se esfuerza, a menudo con mucha habilidad, en hacer comprender a su auditorio los grandes misterios cristianos. Para lograrlo recurre a anécdotas, a apólogos. Por ejemplo... Paseándose por el campo con uno de sus hijos, destruyó un día, involuntariamente, un hormiguero. Se inclinó sobre el lugar del siniestro: muertos, heridos, grandes destrozos. Quisiera ayudar de algún modo a aquellos animalitos horrorizados. Imposible: él es demasiado grande. Habría que ser hormiga para ayudar a las hormigas... Así se explica el misterio de la Encarnación. Otro día, en una carretera, circulaba con su automóvil a velocidad excesiva. Lo detiene la policía. Uno de los motoristas lo reconoce y lo cubre de atenciones. El evangelista empieza a pensar que va a salir bien librado, y que de aquélla no va a tener que soltar los diez dólares, ¡pero nada de eso! El policía saca el carnet de multas y... como es también —al mismo tiempo que fiel cumplidor de su deber— un hombre muy generoso, paga él mismo la multa... Excelente imagen de la Redención...

¿Qué resultados se obtienen con tales procedimientos? Por de pronto, espectaculares. Cuando al fin de su sermón Billy Graham invita a quienes se sientan tocados por Dios a subir al estrado, lo hacen el 4 o el 5 por 100. El secretario de la empresa B. G. lleva un registro de «conversiones»: ¡unas 300 000 por año! Las 8 000 cartas que le llegan cada día parecen demostrar una influencia verdadera; pero él mismo se preocupa por hacer duradera su acción procurando que sus oyentes funden «Clubs Bíblicos» donde se reunirán para recordar y comentar las lecciones oídas. Algunos Estados de los Estados Unidos tienen ya numerosos de estos Clubs: en Indiana hay 1 700, que reúnen especialmente a gente joven. La televisión, en la que Billy Graham tiene una emisión semanal —que cuesta 60 000 dólares— mantiene el contacto del evangelizador con sus millones de fieles, y le procura nuevas adhesiones. Los europeos quedan sin duda un poco asombrados al ver «lanzar» el *Evangelio* como si se tratara de un dentífrico o una marca de automóviles: pero sería fariseo escandalizarse ante métodos que, a fin de cuentas, están adaptados a una civilización de masas.

¿Está igualmente adaptado a los núcleos selectos de nuestra sociedad el movimiento del Despertar, de tipo tan particular, que surgió apenas acabada la primera guerra y ha ido logrando desde entonces un enorme desarrollo? Se le llamó primero «Movimiento de los grupos de Oxford» —no hay que confundirlo con el Movimiento de Oxford de Newman y de Pusey—. Luego, a partir de 1938, *Rearme moral*, nombre bajo el cual es hoy célebre. Este movimiento nació de la experiencia espiritual de un hombre, de una crisis espiritual que llevó a Frank Buchman a la conversión. Había nacido Buchman en 1878, era americano, de origen suizo, pastor luterano en Pennsylvania —el país de William Penn, el cuáquero, hecho éste que conviene retener—. Tenía treinta años cuando, viajando por Inglaterra, recibió bruscamente lo que él considera como la llamada de Dios. Había entrado por casualidad en una iglesia metodista. Estaba predicando una mujer. Hablaba de Cristo en la Cruz, que salva al pecador y redime todos los pecados del mundo. Buchman se sintió trastornado. El sentimiento desgarrador de su miseria de pecador se mezcló con una esperanza irresistible. Por muy hundido que estuviera en el egoísmo, en la vanidad, en el rencor, Cristo lo llamaba para salvarlo. Lanzándose al pie de la Cruz, Buchman pidió entonces al Señor que lo iluminara sobre lo que tenía que hacer. La respuesta interior llegó netamente: pedir perdón a todos aquéllos a quienes había ofendido, humillarse. Escribió inmediatamente seis cartas a aquéllos con quienes estaba reñido, y se sintió inmediatamente aliviado. Este gesto de reparación contenía en germen todo el movimiento que Frank Buchman iba a hacer surgir. Para él había comenzado una vida nueva.

Después de haber sido durante algún tiempo capellán de la Y.M.C.A., en una gran universidad americana, la abandonó en 1919 para consagrarse por entero a su obra. Se instaló en Oxford para ponerse en contacto con la intelectualidad inglesa, y logró reunir algunos *fellows* decididos a poner en práctica una experiencia de contacto directo del alma con Cristo. Poco a poco se fueron constituyendo grupos en diversos lugares de Inglaterra, luego en Europa, América, y hasta en Australia y Nueva Zelanda, «fraternidades» imitadas de las de la Iglesia primitiva, donde todo se poseía y se hacía en común: bienes materiales, oraciones y experiencia espiritual. La meditación orante tenía un papel importante en estos grupos, así como las sesiones públicas, el testimonio, el relato sincero de la conversión. La doctrina, muy simple, se reducía a los «cuatro absolutos»: honestidad absoluta, pureza absoluta, abnegación absoluta, amor absoluto, y el abandono total al Espíritu Santo, lo que Buchman llamaba «la guía».

En 1938, el movimiento era ya lo bastante poderoso como para que su fundador ampliara aún más las perspectivas de su actividad. El drama mundial se acercaba. Se hablaba de desarme y de rearme. Buchman, un día que se paseaba por la Selva Negra, tuvo una segunda revelación. El Espíritu Santo le decía que el único rearme válido era el moral, y que el único medio de salvar la paz era constituir equipos de hombres interiormente renovados, decididos a actuar conforme a un Cristianismo vivido. Así se constituyó el Rearme moral, el R.A.M. de los iniciados.

La Segunda Guerra Mundial dio un cruel mentís a esta empresa que quería rehacer el mundo sobre bases de honradez, justicia y amor. Pero en cuanto acabó la guerra, el R.A.M. resurgió con pujanza increíble. Se le adhirieron gentes de todos los países y de todas las clases, se multiplicaron los grupos. El Movimiento poseía ya en los Estados Unidos, en una isla del Michigan, un centro permanente; pero tras la guerra, industriales y banqueros europeos ofrecieron sumas enormes para que tuviera también un centro en Europa. Este se erigió en Caux, junto a Montreaux, la «Mountain House», una antigua casona de arquitectura neo-medieval. Cada año, desde 1949, se celebran en ella durante el verano reuniones que tienen cierta semejanza con las sesiones de retiro espiritual, en las que hombres del más diverso origen acuden para pasar algunos días o semanas en un clima de amistad fraternal y de alegría, haciendo juntos las labores de la casa o fregando los platos, participando en meditaciones dirigidas, escuchando las «confesiones» de uno u otro. A Caux han acudido líderes políticos, como Robert Schuman, hombres de negocios, multimillonarios, mezclados con estibadores o empleados. La experiencia resulta casi siempre un éxito.

El R.A.M. posee una especie de clero: los 1 500 «permanentes», gente selecta que ha abandonado sus bienes y su vida para dedicarse por entero a la obra. Dirigen las reuniones, las campañas de propaganda. Poseen todo un arsenal publicitario, con publicaciones muy numerosas, emisiones de radio y de televisión, películas, obras de teatro. El nivel intelectual de las obras literarias es bastante mediocre, pero no se puede negar que las anima un calor comunicativo. La intervención del R.A.M. ha evitado huelgas en diversas empresas, e incluso ha logrado felices resultados en acontecimientos de orden internacional. En 1958 estaba en pleno auge, pero parece que en los últimos años ha descendido un poco su influencia.

¿Qué representa para el protestantismo el Rearme moral? En su libro *Rehacer el Mundo,* Frank Buchman insiste sobre el hecho de que se trata de una «Revolución cristiana», dirigida a «instaurar un Cristianismo vivo». Algunos interpretan tales palabras como la intención de construir un Cristianismo tan amplio, tan acogedor, que llegaría a sobrepasar los cuadros de todas las iglesias, tanto la católica como las protestantes. Pero parece claro que en el buchmanismo dominan elementos específicamente protestantes: la idea de un contacto directo del alma con Dios, sin intervención de ninguna autoridad jerárquica; la fidelidad a la *Biblia,* que es constantemente leída en las reuniones del R.A.M.; el moralismo típico del

puritanismo; el desinterés por las fórmulas dogmáticas. Precisamente todo esto es lo que ha provocado las reservas expresas formuladas por miembros de la jerarquía católica, por ejemplo el Cardenal Suenens. Sin embargo, otros católicos se han mostrado particularmente sensibles al esfuerzo que el R.A.M. realiza para lograr un ideal de fraternidad y de equidad. Tal como se nos presenta, el Rearme moral constituye la prueba de que la savia espiritual que animó a William Fox, a Wesley, a William Booth no se ha secado en el viejo árbol de la Reforma.

La renovación litúrgica y monástica: Taizé

El tercer aspecto del movimiento renovador que agita al protestantismo contemporáneo es más singular. En ciertos aspectos procede del movimiento ritualista y sacramental que hemos visto desarrollarse en Inglaterra después de los «tractistas» de Oxford, y en Alemania bajo el impulso de los neo-luteranos. Pero en otros, más esenciales, aparece en el cuadro de la Reforma como una asombrosa innovación.

El amor a la Liturgia, que había sido impulsado por el «puseísmo», permaneció vivo en la iglesia anglicana, en la que la alta iglesia, convertida en nuestros días en «anglocatolicismo», volvió a todos los usos litúrgicos de antes de la Reforma e incluso a ciertas posiciones dogmáticas referentes a los sacramentos. ¿En qué medida va este visible retorno a las fuentes acompañado de un impulso de renovación interior, tal como habían deseado Pusey y Newman? En 1933, al conmemorarse el famoso sermón de Keble sobre la Apostasía nacional, unos cincuenta *clergymen* firmaron una declaración en la que reprochaban a los anglo-católicos el no haber mantenido en ellos el espíritu de piedad intensa y de fidelidad a la *Escritura* que había caracterizado al Movimiento de Oxford. Pero el hecho mismo de la existencia de la comunidad sacerdotal de la Pusey House, apostólica y ferviente, parece responder a esta reclamación formal.

En Alemania la corriente liturgista y neosacramental había perdido algo de su vigor en los días del Reich glorioso de Guillermo II. Pero fue reanudada inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial, cuando la Alemania vencida y desequilibrada intentaba una vuelta a las realidades espirituales para apuntalar su reconstrucción, por el pastor Hausen, que fue uno de los primeros en exponer la idea de la pastoral litúrgica, es decir, utilizar la liturgia a la manera de la ortodoxia rusa, que Hausen había estudiado, como medio de pedagogía religiosa. A su llamamiento se unieron grupos de ministros luteranos y sacerdotes católicos, en las viejas abadías, para estudiar las antiguas formas litúrgicas. En Berlín se celebró en lengua alemana una misa completa según la liturgia en uso en tiempos de Lutero. La *Asociación para la Alta Iglesia*, presidida por el profesor Heiler, y la sociedad fraterna *Die Hochkirche*, realizaban una tarea análoga en el mismo sentido. En Jena un gran erudito protestante, el profesor Hans Litzmann, publicó una edición del *Sacramentum gregorianum*, la misa romana bajo una de sus formas más venerables, y declaró: «Hay pocas cosas en el mundo hacia las que uno experimente tanta inclinación y veneración como la misa romana.»

El movimiento «alta iglesia» fue detenido bruscamente por el hitlerismo, pero reapareció tras la Segunda Guerra Mundial bajo formas distintas. Este renacimiento se manifiesta mediante modificaciones en el culto que recuerdan las que ha conocido el catolicismo, especialmente en lo que se refiere a la mayor participación de los fieles y a un desarrollo indudable de la práctica de los sacramentos. A ello se une también el movimiento monástico que, como veremos, ha tenido en Alemania uno de sus lugares de origen.[1] Hay así toda una corriente de pensamiento teológico que insiste sobre ciertos aspectos de doctrina ayer apenas

1. Véase lo escrito más adelante, en este mismo capítulo, sobre las religiosas de Darmstadt.

considerados por el luteranismo, como, por ejemplo, la devoción a la Virgen María o la veneración a los santos, a la que el pastor Lackmann ha consagrado un libro fervoroso.[1]

El movimiento litúrgico, que había brotado en Alemania e Inglaterra, fue extendiéndose a otros sectores del protestantismo,[2] especialmente a los Estados Unidos. Loehe fundó una «Casa de las Misiones» para formar en sus puntos de vista a los futuros pastores; el espíritu de Neuendettelsau se extendió a la otra orilla del Atlántico, a las iglesias luteranas del Sínodo de Ohío, luego al de Missouri, para acabar reformando totalmente las del Sínodo de Indiana. El esfuerzo realizado para volver a un Cristianismo primitivo, depurado, se tradujo en una gran dignidad de vida, una acrecentada práctica sacramental, al mismo tiempo que en una mayor belleza en los oficios.

El anglicanismo «episcopaliano», bajo la influencia del ritualismo de Pusey, se orientó cada vez más hacia el anglo-catolicismo, con sus catedrales magníficas, sus nobles ceremonias, que ejercen una influencia cierta sobre los espíritus que reprochan a los diversos protestantismos su falta de sentido del misterio y del símbolo. El clero de la *High Church Movement* cuenta entre los más distinguidos de la Unión, y ello explica mejor los resultados de su acción. El desarrollo del culto a la Virgen; el empleo, que se generaliza cada vez más, de un *American missal,* son dos señales evidentes. En las iglesias se señala una evolución en el mismo sentido, incluso en aquellas iglesias en las que esta tendencia resulta más inesperada, como entre los presbiterianos, los metodistas, los baptistas. En algunas construcciones religiosas de estas formaciones se encuentran cruces ornadas, candelabros, vitrales, que asombrarían profundamente a los hugonotes de los Cévennes. En plena Nueva York, el Reverendo Fosdyck, pastor baptista, ha construido una iglesia sobre el modelo de la catedral de Chartres. Verdad es que no hay capillas dedicadas a los santos, sino a las grandes figuras de la humanidad...

En nuestros días está fuera de duda que numerosos sectores del protestantismo atraviesan por un momento de reconsideración de la corriente litúrgica y sacramental, unido a una concepción más mística de la religión, que se manifiesta en numerosos signos. Prácticas como la comunión frecuente, la oración en capillas sostenidas por la piedad, son señales evidentes de la misma tendencia. Las «cuaresmas», inauguradas en 1928 por el pastor Marc Boegner, se han ido extendiendo, y veremos luego el papel que la liturgia y la vida sacramental representan en la Comunidad de Taizé y en todas las comunidades religiosas femeninas. En el anglicanismo se observa también actualmente una renovación litúrgica que ha desembocado en una auténtica pastoral litúrgica con los reverendos Gregory Dix, Gabriel Hebert, W. K. L. Clarke y Ch. Harris. La iglesia unida evangélica luterana alemana ha publicado en 1956 un nuevo ritual que comprende no sólo la *Deutsche messe,* sino también los oficios de Vísperas y Completas. En Suecia se desarrolla un movimiento que no vacila en adoptar el nombre anglicano de «alta iglesia». En la iglesia reformada, la más arraigadamente calvinista, se pueden descubrir síntomas inequívocos de una revolución en el mismo sentido. «Por regla general —decía Adolphe Monod— no se puede aconsejar el uso de las liturgias», pues la única legítima a sus ojos era la Palabra de Dios. Esta posición rigorista tiende a una decadencia cada vez más perceptible. Aún a fines del siglo XIX el pastor de l'Etoile de París, Bersier, escandalizaba a los fieles al ponerse al frente de un movimiento de renovación litúrgica, al decorar su templo, al colocar el púlpito a un lado para poner en el centro la mesa de la comunión. Hoy todo esto ya no es ninguna novedad, e incluso la cruz ha vuelto a colocarse tras la mesa de comunión. Mien-

1. *La iglesia luterana y la comunión de los Santos.* «El mundo tiene necesidad de Santos, como tiene necesidad de Cristo», escribe el pastor Lackmann.

2. En Suiza, con el pastor G. P. Glinz, luego con el pastor Amiguet, fundador de *Iglesia y Liturgia.*

tras en el siglo XIX se había señalado un movimiento poderoso hacia el abandono del vestido sacerdotal por los pastores, no se ve hoy subir al púlpito a un orador que no vaya revestido.

Raymond Paquier, autor de un *Tratado de Liturgia,* se hace portavoz de los que reclaman la vuelta a vestimentas sacerdotales más ricas; se ha preconizado el empleo del alba e incluso de la estola. En 1955 se iniciaron en el seno de la iglesia reformada de Francia una serie de discusiones que han resultado muy sintomáticas de un estado de espíritu nuevo: se adoptó en principio un ritual nuevo, pero considerado por numerosos pastores frío y demasiado seco, fue propuesta su sustitución por el que redactó Max Thurian para los Hermanos de Taizé, o el establecido por el doctor Bakhuysen van den Brink, de Leyde. Se estima que la Cena, celebrada antes cuatro veces al año, se celebra hoy alrededor de veinte. El movimiento litúrgico y sacramental en amplios grupos del protestantismo es, pues, indiscutible,[1] pero sería imprudente interpretarlo como un acercamiento puro y simple a posiciones católicas. El pastor Hausen, animador de la renovación litúrgica en Alemania, declaraba claramente: «No es a la Iglesia católica adonde debe volver el protestantismo, sino a la catolicidad misma. No tenemos por qué someternos a hermanos, pero sí a nuestra madre la Iglesia». Los anglocatólicos, que son los más próximos en apariencia al catolicismo, sostienen esta misma actitud.

El renacimiento «ritualista» inglés había ido acompañado del renacimiento de un monaquismo anglicano calcado del católico. El movimiento había influido especialmente sobre las mujeres. Entre 1840 y 1870 nacieron numerosas congregaciones religiosas femeninas, y más tarde se fundaron otras, de modo que hoy el número total asciende al menos a 238 casas diseminadas por el mundo entero. Algunas han adoptado la regla de San Agustín, otras la de San Benito. Hay algunas también que se declaran franciscanas o hijas de San Vicente de Paúl, y existe incluso un monasterio de cistercienses. Todas acostumbran a pronunciar votos.

Por lo que se refiere a las comunidades masculinas, antes de 1870 había una sola, la de San Juan Evangelista, pero a fines del siglo comenzó una verdadera etapa de emulación. En 1891 nació la *Society of Sacred Mission,* fundada por Herbert Kelly, esencialmente activa; en 1892, la *Comunidad de la Resurrección,* agrupada en torno a Charles Gore, en Oxford; en 1894, la *Sociedad* (franciscana) *de la Divina Compasión;* en 1898, los *Benedictinos,* de la isla de Caldey, que tuvieron también una rama femenina. El drama espiritual que provocó el paso en bloque al catolicismo de estas dos últimas congregaciones, bajo el impulso del abad Dom Carlyle, agitó fuertemente a toda Inglaterra, pero en 1914 se formó otra comunidad benedictina, instalada en Nashdom, que se mantuvo dentro del anglicanismo. Hay en nuestros días alrededor de seiscientos religiosos y monjes anglicanos, sin hablar de los misioneros en países no-cristianos, que no obedecen a una regla. De todas estas fundaciones la única exclusivamente contemplativa y ascética es la de los *Servidores de la Voluntad de Dios,* que tiene su sede en un bosque de Sussex. Sus miembros viven de modo análogo a los trapenses. Esta orden es tan poco conocida que, en 1952, el obispo anglicano Kirk, de Oxford, expresaba su deseo de que «hubiera al menos en Inglaterra una orden contemplativa».

El renacimiento monástico no es muy sorprendente en el anglicanismo, que siempre se ha sentido vinculado a la Tradición con el mismo título que la Iglesia católica, pero resulta mucho más inesperado en el mundo luterano y calvinista. Bien conocida es la violencia con que Lutero tomó posición en su obra *De votis monasticis,* contra los votos, que, según él, se oponen a la Palabra de Dios, son contrarios a la

1. Se señala también en las Misiones. Un misionero de Uganda recomendaba a la iglesia anglicana de este país que «evitara el aspecto protestante y evangélico» y que «se acercara a los puntos de vista católicos», dando importancia a la liturgia, a fin de devolver a los indígenas «el sentimiento de que existe una dimensión sobrenatural».

fe, a la libertad evangélica, desobedecen los Mandamientos de Dios, insultan a la razón y no se sabe cuántas cosas más. En cuanto a Calvino, en su *Tratado de los Escándalos*, formulaba así su opinión sobre los monjes: «Todos saben que los monasterios, celdas y agujeros de la bobería monástica son sólo basura. Y dejo sin mención sus muchos y enormes secretos.» Aunque en otros textos de los grandes reformadores estas condenaciones aparecen un poco más matizadas, siguen correspondiendo, aún en nuestros días, a la opinión más extendida en el protestantismo. Aún en 1944 el pastor A. N. Bertrand declaraba que «la condenación radical manifestada por los reformadores con relación a la vida monástica se justifica desde el punto de vista evangélico».[1]

La opinión protestante empezó a evolucionar en los años primeros de la posguerra de 1918. Al ver progresar el evangelismo social, que les parecía pobre en sus aspectos espirituales, algunos pensadores reformados concluyeron que la realización del Reino no se podría hacer en el plano material si al mismo tiempo no se aseguraban sus fundamentos espirituales. La obra social debía completarse sin cesar con la obra de oración. Uno de los que manifestaban especialmente esta convicción fue el pastor Wilfred Monod, a la vez muy preocupado por la cuestión social y profundo místico, que había estudiado de cerca la fórmula católica de la Orden Tercera y decidió adaptarla al protestantismo con el nombre de *Veilleurs*. La organización empezó a funcionar en 1923, y a ella consagró Wilfred Monod su actividad entusiasta y continuada hasta su muerte, en 1943. Se trataba de agrupar a los laicos que vivían en el mundo, pero que estaban resueltos a poner firmemente en práctica los principios cristianos y a consagrar diariamente algún tiempo a la oración y a la meditación. Sin pronunciar verdaderos votos, los *Veilleurs* deberían considerarse ligados por un compromiso solemne.

Este fue, en cierto sentido, el primer paso dado desde la Reforma hacia una resurrección del monaquismo en el protestantismo. Sin duda, correspondería a un deseo intensamente sentido, que en los años que siguieron se fue manifestando más intensamente. En 1929, mademoiselle Antoinette Butte, que dirigía en Saint-Germain-en-Laye y luego en París, una casa de retiro espiritual, quedó muy impresionada por la experiencia de los *Veilleurs*, y agrupó en torno suyo a un grupo de almas decididas a intentar la experiencia de la vida comunitaria. Trasladada, durante la Segunda Guerra Mundial, al Mediodía de Francia, esta comunidad no tardó en hacerse célebre bajo el nombre de *Retraites de Pomeyrol*. Poco después, en 1931, en Grandchamp, cerca de Neuchâtel, en Suiza, en condiciones semejantes, tres piadosas muchachas, ayudadas por madame Léopold Micheli, constituyeron un pequeño grupo que, trece años más tarde, habría de convertirse en una verdadera comunidad religiosa. En Alemania, en Darmstadt, en plena dictadura nazi —1936—, dos jóvenes profesoras de los cursos de formación bíblica, Klara Schlink y Erika Madauss, tuvieron la inspiración de responder a la amenaza hitleriana de descristianización agrupando a algunas mujeres para una acción de plegarias y estudio espiritual. La corriente era tan viva que entre las diaconisas, que, como hemos visto, no eran formalmente religiosas, algunas casas se constituyeron en comunidades y seguían una regla, por ejemplo la de Bethleem, en Hamburgo. Pero todas estas realizaciones iban a ser ampliamente superadas por la que hoy parece encarnar todo lo que de más nuevo hay en el renacimiento monástico operado en el seno de la Reforma, la de Roger Schutz, en Taizé.

En agosto de 1940, en el momento en que Francia acababa de conocer la amargura de la derrota y yacía postrada, llena de angustia, llegaba un hombre joven a un pueblecillo de Borgoña, entonces desconocido y casi deshabitado, para instalarse, solo, en una casa abandonada hacía mucho tiempo. Era un suizo francés, de ascendencia borgoñona por su madre, en quien la doble nacionalidad y las dos herencias se armonizaban con feliz resultado:

1. Cuaderno de *Présences* citado, página 279.

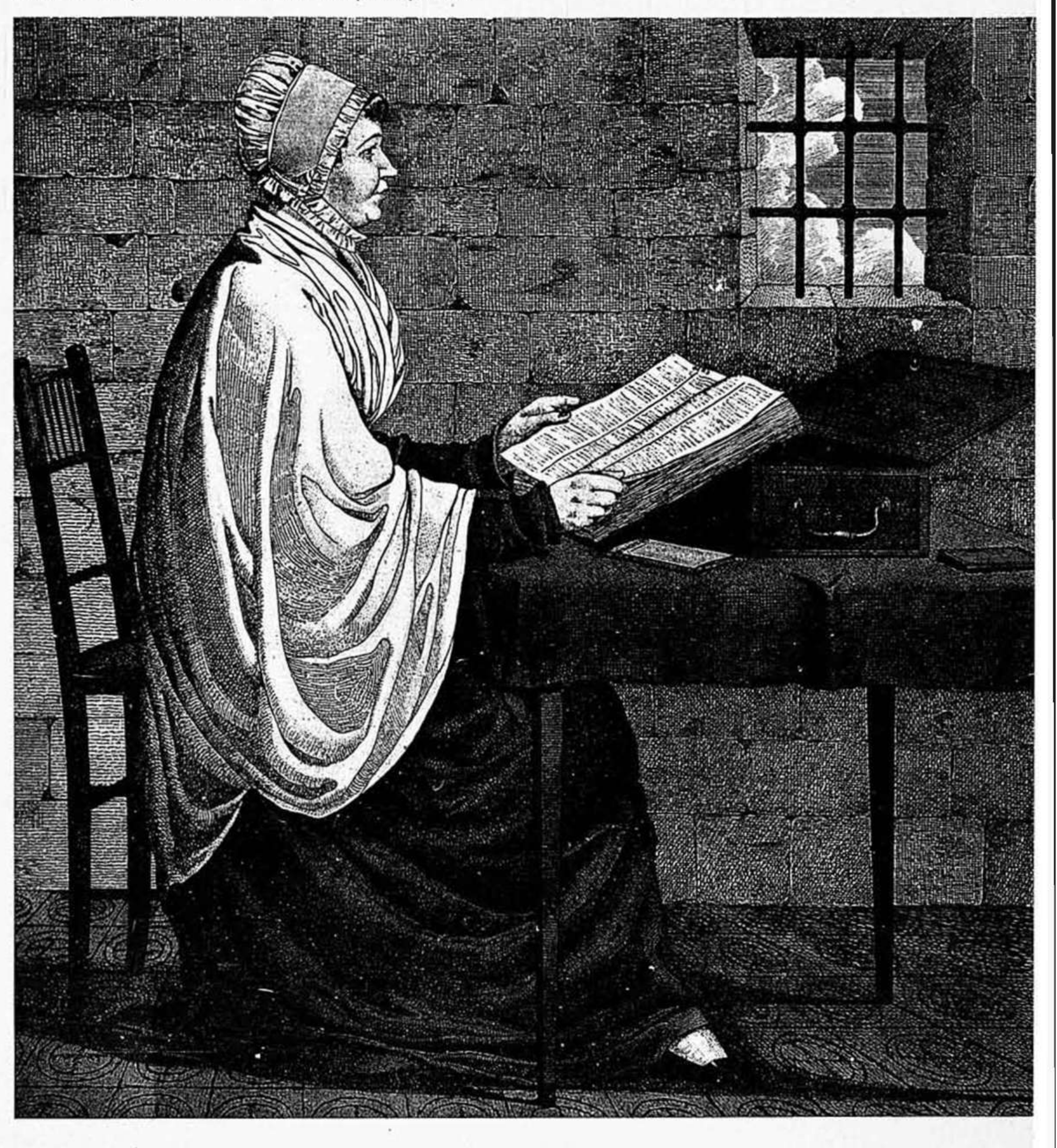
reservado, mesurado, con la frialdad característica de los ginebrinos, pero sabía también mostrarse abierto, risueño, accesible a los seres, según la tradición del *Nono* de Roupnel. Sus ojos, de un gris de pizarra, bajo la amplia frente, miraban penetrantemente a su interlocutor, pero los labios sonreían, y a menudo pasaba por sus pupilas un resplandor jovial. Muy pronto Roger Schutz se ganó la firme simpatía de aquellos campesinos, a quienes la ocupación alemana hacía aún más desconfiados que de ordinario. Taizé estaba exactamente situado en la famosa «línea de demarcación», entre las dos zonas. La antigua casa abandonada se convirtió en uno de los paradores más frecuentados del difícil camino que seguían los fugitivos que pasaban de una zona a otra.

Desde luego, Roger Schutz no se había establecido allí para convertirse en guía de prisioneros evadidos. Si había decidido establecerse en Francia era porque pensaba que su vocación se afirmaría y se desarrollaría en contacto con la miseria humana: su vocación de servir a Cristo con la plegaria y la acción. No hacía mucho tiempo que había descubierto esta vocación. Tras diez años de haber vivido fuera de la fe —la fe de la que le había apartado, cuando tenía once años, un profesor de Historia Natural— sintió nacer en sí, cuando tenía veinte años, certezas contra las cuales nada podían los argumentos de Lamarck ni de Darwin. Schutz, hijo de pastor, había situado la experiencia de este redescubrimiento en el marco del calvinismo al que estaba habituado. Pero al mismo tiempo los azares de su educación le habían puesto en contacto con la realidad católica de manera mucho más directa que a la mayor parte de los fieles hugonotes: viendo vivir a la familia en la que se hospedaba, llegó a la conclusión, en su fuero íntimo, de que las agrias críticas que a menudo oía contra los católicos carecían de fundamento. Su alma buscaba a Dios, a quien según Pascal, había encontrado por el mismo hecho de buscarlo. Y había sido precisamente el encuentro con Port-Royal, descubierto a través de un libro, especialmente el conocimiento de aquella alma de fuego que fue la Madre Angélica, lo que llevó a Roger Schutz al camino en que Cristo lo esperaba. Había sido Pascal quien había situado al joven calvinista frente a su destino.

A los veinte años, vuelto a la fe tradicional de los suyos, alumno destacado de la Facultad de Teología, de Lausana, hizo un nuevo descubrimiento, oyó una nueva llamada de Dios, que lo observaba. Tenía que preparar una tesis de licenciatura en teología. Eligió como tema San Benito y los inicios del monaquismo en Occidente. Meditando la obra maestra de psicología y de fe que es la *Regla de los Monjes*, se preguntó si las razones contingentes que Lutero y Calvino habían tenido para condenar al monaquismo habían de prevalecer sobre la utilidad sobrenatural de agrupar hombres para una vida de oración. Verdad es que en aquella época aún no estaba Roger Schutz al corriente del renacimiento monástico anglicano, ignoraba también el movimiento de los *Veilleurs*, y conocía sólo de oídas la iniciativa, aún tan modesta, de Grandchamp. Fue, pues, sólo por una experiencia interior como Schutz descubrió la exigencia a la que iba a someter su vida: la de la vocación monástica renacida en el seno del protestantismo. Pasando inmediatamente a la realización de la obra, agrupó a su alrededor a algunos amigos en coloquios de estudio y retiros espirituales, constituyendo así una especie de Orden Tercera bastante semejante a la de los *Veilleurs*, que había concebido dieciséis años antes Wilfred Monod. Pero cuando, estallada la guerra mundial, fue necesario decidir entre la estancia en Suiza o el riesgo de vivir en la casa de Taizé, Roger Schutz se encontró solo.

Permaneció aislado en Taizé durante dos años. Fue entonces cuando surgió en él la decisión de instalar en el pueblo, en cuanto se hiciera la paz, una comunidad de jóvenes resueltos a consagrar su vida «a un servicio común de Jesucristo en la Iglesia y en el mundo». Tras esta intención había, aún vagamente formulada, pero profunda, la voluntad de servir también a la causa de la aproximación entre los cristianos de todas las obediencias. En 1941, dos de los apóstoles de la Unidad

«Porque yo estaba en prisión y me visitasteis»: retrato de Elisabeth Fry, por Dighton. Entre las innumerables miserias que —viendo a Cristo, como El lo quiso, en los que sufren—, desde su fundación hasta nuestros días, han socorrido los cuáqueros, la de las prisiones ha encontrado en Elisabeth Fry una apóstol inteligente, que no se contentó con visitar prisiones, sino que luchó para implantar en ellas un régimen más humano.



cristiana visitaron al joven solitario de Taizé, los padres Villain y Couturier.

En 1942 se vio obligado a abandonar Borgoña, que pasó a ser también zona ocupada, y Roger Schutz se instaló en Ginebra. Allí conoció a tres estudiantes que se entusiasmaron con su idea: Max Thurian, Pierre Souvairan y Daniel de Montmollin. Juntos alquilaron un piso para vivir en comunidad, dedicados a la oración y al apostolado entre sus compañeros de estudios. Por la mañana y por la tarde celebraban un oficio, en su residencia común unas veces y otras en una capilla de la catedral (calvinista) de San Pedro. Cuando en 1944 el joven cuarteto abrió de nuevo la vieja casa borgoñona, había nacido lo que iba a convertirse en la Comunidad de Taizé.

A decir verdad, los inicios fueron muy lentos. Durante los cinco años iniciales los primeros Hermanos permanecieron solos, realizando la vida que habían concebido, pero utilizando estos años de vela de armas para profundizar en las razones de su vocación, para definir su razón de ser, para elaborar sus medios de acción. Así descubrieron por sí mismos la necesidad de las dos realidades que hacen verdaderamente al monje: la sumisión a una Regla, el compromiso para toda la vida mediante el triple voto de comunidad de bienes, celibato y obediencia. En 1949, las nuevas vocaciones confirmadas permitieron a Roger Schutz considerar que había llegado la hora de una «profesión» solemne. Se celebró en la mañana de Pascua. La gran historia de Taizé empezó verdaderamente entonces.

Han pasado quince años y el sonoro nombre del pueblecillo borgoñón se ha hecho mundialmente célebre. No hay sin duda ningún país de la tierra a donde no haya llegado el eco de la experiencia que llevan a cabo el prior Roger Schutz y sus Hermanos. De año en año nuevas vocaciones van aumentando el grupo. En 1958 contaba ya cuarenta miembros; en 1964 sesenta y cinco. El pueblecillo, hace pocos años caído en un letargo de muerte, se ha visto revitalizado. Los Hermanos han organizado talleres, explotan una granja cooperativa en colaboración con los laicos católicos de la comarca. La Comunidad comprende ahora, además de la casa madre, un cierto número de construcciones que los Hermanos utilizan para su trabajo o para alojar a los huéspedes. De todos los países del mundo afluyen visitantes en número increíble, y se arraciman ante el portal coronado por el símbolo del *Ictus*, adoptado de los frescos de las catacumbas. Se ven frecuentemente sotanas rojas de cardenales o violeta de obispos, hábitos monásticos de colores diversos, barbas de archimandritas o de popes, y el traje austero de los pastores protestantes de todas las obediencias. Una página de la historia del Cristianismo se está abriendo en Taizé visiblemente y su importancia, que nos mostrará el tiempo, empieza ya a medirse. En todo el protestantismo del siglo XX no se ha dado nada tan original, tan rico en porvenir como Taizé.

En su apariencia más formal, los Hermanos de la Comunidad de Taizé son monjes, o mejor religiosos, a quienes se podría situar no lejos de los Hermanos de Jesús, instituidos por el Padre Voillaume a imitación de Charles de Foucauld, o de miembros de ciertas Misiones obreras como las que el dominico Padre Loew creó entre los estibadores de Marsella y ha logrado mantener en Port-de-Bouc, o como la de Monseñor Ancel en Lyón. En tiempo normal llevan un vestido laico adaptado a los trabajos que tienen que realizar. Porque los Hermanos trabajan para ganarse la vida: hacen de ceramistas, impresores, horticultores, uno pinta iconos, otro se cuida de la cooperativa lechera. Pero tres veces por día, a la mañana, al mediodía y al atardecer, se reúnen en la iglesia para el oficio: lectura meditada de la *Sagrada Escritura*, canto de Salmos, oraciones y cánticos en común. Su existencia está ordenada por una Regla que es en realidad un programa de vida más que un reglamento formal, una Regla que no pretende más que «indicar lo esencial para una vida en común», y que es menos rígida vigilancia que incitación permanente a progresar en la experiencia espiritual, exactamente lo que son las grandes reglas de las congregaciones católicas, desde San Benito a San Ignacio de Loyola. En esta existencia regulada la liturgia ocupa un lugar considerable no tan-

to por su duración como por el papel que asume a lo largo de la jornada, de manera que el trabajo está expresamente concebido como asociado a la oración y es él mismo, una manifestación de la oración. El oficio, por otra parte, tiene un carácter directo, personal, en el que cada uno puede sentirse cómodamente interesado.

Pero todo esto, Regla, liturgia, es vivido con lo que el prior de Taizé llama una «dinámica de lo provisional». «En Taizé —dice—, tenemos la convicción de que lo que constituye el espíritu de familia, lo que nos particulariza en nuestra Regla y en nuestra plegaria litúrgica por ejemplo, deberá desaparecer un día. Nuestra Regla, nuestra liturgia, son tímidos instrumentos que nos permiten mantenernos en la esperanza de la unidad. En cierto aspecto, son elementos provisionales llamados a desaparecer el día de la unidad visible.

»En el día de la unidad visible será preciso morir para sí mismo y a veces morir para lo que ha caracterizado más claramente a la familia en la que uno vivió durante un tiempo, en un lugar. Lo que deberá desaparecer entonces son los particularismos de la familia y no los elementos que son comunes a todos, inscritos en la Regla y la liturgia. Porque hay una inmutabilidad de la vocación, en particular en los votos. Estos no pueden ser reconsiderados porque constituyen no sólo la vía de nuestro compromiso de seguir a Cristo, sino también la armazón que nos ha reunido en el seno de una misma familia.»

Así, en muchos aspectos de su experiencia, los Hermanos de Taizé se muestran próximos al catolicismo. Pero no hay que engañarse: permanecen totalmente, íntegramente protestantes. Frecuentemente el prior de la Comunidad de Taizé, Roger Schutz, lo repite: «El carácter particular de la Comunidad de Taizé no le impide, de ninguna manera, ser solidaria de las iglesias de la Reforma. La vía de la unidad visible de los cristianos la busca entre estas iglesias.» Conviene subrayar esta última frase porque aclara lo que en definitiva parece la intención más profunda de los que realizan esta experiencia. Taizé no se relaciona directamente con ninguna iglesia protestante determinada: entre los Hermanos, los hay calvinistas, luteranos, congregacionalistas, metodistas, anglicanos; en total miembros de dieciocho iglesias. Taizé está en relaciones constantes, fraternales, con los católicos, y cuenta entre sus amigos altas personalidades católicas —en primera fila estuvo hasta su muerte el Cardenal Gerlier—, Taizé ha obtenido incluso del Obispo de Autun, Monseñor Lebrun, el derecho a utilizar para sus oficios la encantadora iglesia románica de la parroquia. Pero sería absurdo deducir de estos indicios que los Hermanos de Taizé están en camino de una conversión en masa, como hicieron en otro tiempo los benedictinos anglicanos de Caldey. Lo que desea la Comunidad, el fin que persigue con tanto valor como generosidad, es experimentar en un clima de amistad lo que podrá ser un día, si Dios quiere, una aproximación entre los hermanos cristianos que se creen tan lejos los unos de los otros; es hacer sentir a todos que la restauración de los lazos fraternos resulta posible, y que esta restauración constituye el primer paso indispensable hacia la unidad.[1]

Así, cumpliendo una vocación ya antigua, la Comunidad de Taizé se ha convertido en un centro de ecumenismo cuyo papel apareció aún más nítido a partir de 1959, cuando el Papa Juan lanzó a la Iglesia por los caminos del Concilio, y se vio claramente que coincidía con la experiencia de Roger Schutz y de sus compañeros. En este papel de reencuentro terreno entre hermanos separados se ha visto confirmada la Comunidad de Taizé a través de las reuniones oficiales de obispos católicos y pastores protestantes, y de coloquios con

1. En 1962, en la apertura del Concilio, el prior de Taizé y su asistente estaban presentes entre los observadores. Durante cada sesión conciliar mantuvieron abierta su pequeña Fraternidad romana donde, en torno de la mesa, al mediodía y por la noche, recibían a cardenales u obispos. Lo que caracterizó su presencia en el Concilio fue la voluntad de mantenerse en el corazón de las diversas tendencias, de estar a la escucha de todas las opiniones sin adoptar una posición particularista.

dignatarios de la ortodoxia. Pero este papel puede sólo ser sostenido porque los miembros de la Comunidad de Taizé han provisto a la Comunidad borgoñona de una vida espiritual auténtica, enteramente ordenada a la búsqueda única de lo único necesario. El libro en el que Roger Schutz ha resumido lo más hondo de su experiencia, *Vivir el hoy de Dios*, que lleva un prefacio del Cardenal Gerlier y otro del pastor Boegner, es una de las obras maestras espirituales del siglo XX, capaz de imponerse a toda alma religiosa por encima de las barreras de las obediencias; y los teólogos católicos saben lo que deben al principal teólogo de Taizé, el hermano Max Thurian, cuyos libros sobre la *Eucaristía*, sobre la *Confesión*, o sobre la *Unidad visible de los cristianos y la Tradición*, han renovado la posición protestante sobre estos temas. Evocando un día, ante el autor de este libro, esta experiencia tan rica en esperanza, el Papa Juan XXIII dijo esta frase sencillísima: «Taizé es una luz.» Con esto lo dijo todo.

Si el éxito de Taizé supera toda común medida, las otras realizaciones monásticas surgidas en el seno del protestantismo están lejos de haber decepcionado la esperanza de los que tomaron la iniciativa. La Comunidad de Grandchamp, que encarna para las mujeres la misma vocación que Taizé para los hombres, bajo la dirección de su fundadora, que se convirtió en 1936 en sor Genoveva, ha triunfado también plenamente. Afluyen las vocaciones, que alcanzaron la treintena en 1958. El pastor Jean de Saussure y Roger Schutz ayudan a las religiosas a desarrollar en su comunidad la liturgia y el espíritu de oración. Un equipo de religiosas se halla destacado en una «casa de recepción», que es como un puesto avanzado hacia el mundo, en Sonnenhof de Gelterkinder. Las religiosas retiradas de Grandchamp conocen un éxito resonante. El pastor De Pasquier calificaba justamente a Grandchamp de «Cámara Alta de la Iglesia». Hay que añadir que una Orden Tercera, llamada de la Unidad, completa la acción de Taizé y de Grandchamp tanto entre los hombres como entre las mujeres.

Las Retiradas de Pomeyrol han mantenido un carácter más independiente. Tras un período difícil, durante la guerra y la liberación, la comunidad logró reconstituirse, bastante débil numéricamente, pero su influencia como centro de retiro es considerable. Las religiosas insisten mucho en la liturgia, que han restablecido inspirándose en la de la Iglesia primitiva, del anglicanismo, del catolicismo, pero también en la de los *Veilleurs*, de los Hermanos Moravos y de los cuáqueros. La regla seguida es la de Taizé.

Las *Marienschwestern* de Darmstadt, atravesaron durante la guerra duras pruebas. Cuando aún no eran más que «miembros del círculo bíblico», vieron su ciudad arrasada por los bombardeos, y sus casas y sus bibliotecas incendiadas. Pensaron que era una señal del cielo. Unas semanas más tarde quince de ellas se agruparon para estudiar la posibilidad de una vida de oración y penitencia. Poco a poco fueron redescubriendo las grandes exigencias de la vida monástica, incluido el «capítulo de culpas», en el que cada una abría su alma a las demás. Siete de ellas, entre las que estaban las dos iniciadoras, Klara Schlink y Erika Madauss, llevaron la experiencia hasta el fin: pronunciaron votos, se impusieron una regla inspirada en la de San Benito, insistieron especialmente sobre la oración, la meditación y la liturgia, reanudando la tradición pietista de Herrnhut y adoptando un rito próximo a la adoración perpetua de los católicos: la plegaria permanente, asegurada mediante turnos de guardia de dos horas. La actividad misionera equilibra esta vida contemplativa: escuelas dominicales, teatro popular con fines apologéticos. En 1958, las Hermanas de Darmstadt eran setenta, y sólo la falta de locales ponía trabas a su desarrollo.

Su ejemplo fue imitado en 1950 por un grupo de muchachas alemanas que habían formado parte de las Guías protestantes antes de que Hitler suprimiera su movimiento. En 1942, en la noche de Pascua, juraron crear en cuanto les fuera posible una comunidad de oración y de formación de la juventud. Sin abandonar su profesión decidieron constituir lo que los ca-

tólicos llamarían un Instituto secular: el *Círculo de Castell*, sometiéndose a los tres votos, pero llevando sólo hábito religioso en los oficios comunes. Hoy son ya veinticinco y su principal centro de actividad es el castillo de Schwamberg, donde han reconstituido las Guías protestantes, y su influencia sobre la juventud reformada es ya profunda. Se anuncian otras iniciativas análogas,[1] hasta en América del Sur, en los medios «moravos».

Aunque modesto, numéricamente hablando, el movimiento de restauración monástica parece indicar en el protestantismo el brote de líneas de fuerza nuevas. Los trabajos de Max Thurian lo han justificado teológicamente, mostrando que, si bien parecía contrario a ciertas posiciones de los reformadores, era completamente compatible con los elementos espiritualmente más seguros del protestantismo. Y sobre todo con la enseñanza de Jesucristo, de los Apóstoles y de los Padres. Es aún demasiado pronto para saber cómo confluirá con las corrientes profundas que dirigen el protestantismo de nuestra época. Pero es ya seguro que estas experiencias desbordantes de fe y de caridad constituyen una gran esperanza.

La vida del alma en el protestantismo

Cuando se ha contemplado con amplia perspectiva el mundo religioso surgido de la Reforma, y se ha intentado seguir su desarrollo histórico desde hace ciento cincuenta años, se plantea una cuestión: «¿Cuál es exactamente la vida espiritual del protestantismo? ¿A qué nivel hay que situar la corriente de la fe?» Es siempre importante dar una respuesta a este tipo de preguntas, sea cual sea la religión que se está estudiando, puesto que, en definitiva, vivir según una religión no es sólo declararse miembro de una sociedad humana, como uno se declara miembro de un sindicato o de un partido político, es vivir para el alma según los principios de esta religión. Esto es aún más cierto cuando se trata del protestantismo, que se define como «una forma específica de la vida cristiana, considerada en su intimidad más profunda, en la actitud del alma ante Dios»,[1] es decir que considera contingente el conflicto eclesial y dogmático del que han surgido las iglesias reformadas.

El estudio de la práctica religiosa apenas nos proporciona, para el estudio del punto capital, más que unos datos sumarios. Hemos hablado ya de ello a propósito del valor de las estadísticas. Las diversas iglesias protestantes no definen todas la práctica según los mismos criterios. Algunas consideran sólo practicantes a los adultos que hacen expresamente profesión de su fe y se asocian visiblemente a la actividad de su iglesia local; otras tienen una concepción próxima a la del catolicismo, y consideran practicante al fiel que participa un mínimo de veces por año en el culto eucarístico. En algunas nuevas iglesias o sectas la asistencia a la reunión de la comunidad es obligatoria varias veces por semana. De manera general puede decirse que hay una fundamental ambigüedad en la misma expresión de «práctica» aplicada a un protestante: uno puede sentirse, y serlo auténticamente, cristiano reformado, contentándose sólo con una adhesión personal, sin experimentar la necesidad de manifestar esta adhesión en el seno de una comunidad: un gran fervor interior puede ir a la par —al menos en teoría— con una abstención total de presencia en el culto dominical y de participación en la Cena. Hay incluso entre ciertos protestantes, a pesar de la afirmación repetida sin cesar del «sacerdocio de los laicos», la idea más o menos clara de que los asuntos de la iglesia, de la parroquia, son cosa del pastor, y que tienen poca relación con la experiencia religiosa decisiva: la del alma frente a Dios. Un templo protestante vacío no sig-

1. Entre ellas varias fundaciones no cenobíticas, como Villemétrie, cerca de Senlis, o Iona, del Reverendo Mac Leov, en Escocia, o Agapé, entre los valdenses de Italia.

1. Pastor A. N. Bertrand, *Présences*, ya citado, página 265.

nifica, pues, necesariamente —repitamos, al menos en teoría— que la comunidad parroquial haya apostatado.

Así, pues, hay que tener presentes estas consideraciones antes de valorar los informes sobre la práctica en el conjunto del protestantismo. Estos informes están, por otra parte, sujetos a discusión, porque la sociología religiosa de carácter científico, tal como la estableció Gabriel Le Bras, hace veinticinco años, para la práctica dentro del catolicismo, está aún en sus inicios en la mayor parte de las iglesias protestantes. A lo largo del siglo XIX los datos estadísticos tenían solamente un alcance fragmentario. Algunos, sin embargo, nos proporcionan indicaciones, que son, no obstante, en conjunto, bastante pesimistas. En la Prusia luterana, la práctica, hacia 1848, había caído tan bajo que el piadoso Rey Federico Guillermo IV, el Ezequías del Despertar, lloraba por la noche en su ventana. ¿Qué hubiera dicho este mismo Rey en 1880, en Berlín, cuando el 80 por 100 de los entierros, el 52 por 100 de los matrimonios y el 26 por 100 de los nacimientos prescindían de todo acto religioso? En el anglicanismo, un censo organizado en 1851 —muy avanzado con relación a su tiempo— revelaba que la participación en el oficio dominical alcanzaba apenas el 22 por 100 de los fieles inscritos. En 1955, un «Gallup» ha probado que sólo el 16 por 100 de los que declaran pertenecer a la iglesia anglicana o a una iglesia disidente participaban en el culto. En Francia, país de protestantismo minoritario, la práctica era aún casi universal en las parroquias campesinas de los Cévennes o de Trièves, pero en las grandes ciudades había descendido, hacia 1890, en pleno auge del protestantismo liberal, al 25 ó 30 por 100. En los Estados Unidos, por lo que se refiere a bastantes denominaciones, ni siquiera llegaba a esta cifra. El movimiento aún se ha ido acentuando posteriormente. Países como los Escandinavos, que fueron durante mucho tiempo, y aun en cierto sentido lo siguen siendo, bastiones luteranos, muestran generalmente cifras muy débiles de practicantes, y a veces no llegan a superar el 10 por 100 de fieles adultos. En Finlandia una encuesta realizada en 1953 reveló que el 8 por 100 de los bautizados asistían a los cultos del domingo y el 15 por 100 comulgaba una vez por año. En Suecia, si nos fiamos de las apariencias, la situación es aún más grave, hasta el punto de que viajeros un poco apresurados, al ver una catedral vacía un domingo, han sacado la conclusión de que el país era el ejemplo perfecto de una sociedad totalmente impregnada de laicismo. En Francia ocurre lo mismo. En la zona de Nimes se podría citar una comunidad protestante cuyos 600 ó 700 miembros contribuían con una aportación económica al sostenimiento del pastor; de ellos 150 se consideraban miembros de la parroquia, pero delegaban sólo a 20, sólo dos de ellos hombres, para asistir al culto dominical.

El gran movimiento que aparta al mundo moderno de la fe cristiana ha penetrado, pues, en el protestantismo, bajo todas sus formas, de la misma manera que lo ha hecho en el catolicismo. Esta es una verdad que no es lo bastante conocida y publicada, al quedar disimulada por el carácter «interior» de la religión protestante. Pero los que se encuentran enfrentados con la realidad humana lo saben y lo dicen: donde no hay práctica religiosa, manifestación pública de la fe, la vida del alma se marchita pronto, se imponen la rutina y el respeto humano. En el mismo momento en que los Padres Godin y Daniel atraían dramáticamente la atención de los católicos sobre el problema más grave, publicando su resonante *France, pays de mission?*, un joven pastor, Yann Roullet, muy poco antes de ser ejecutado por los alemanes en el campo de concentración «Noche y bruma», de Struthof, escribía un documento que coincidía asombrosamente con el de los dos sacerdotes católicos.[1] Enviado al país charentés, antaño tierra plenamente hugonote, se vio acogido por una pancarta puesta ante uno de los cinco centros de culto: «Templo en venta; el pastor, a la horca.» Tras haber hecho este descubrimiento de una parroquia, concluía angustiado, desolado, que su pueblo se había vuelto pagano, que no guar-

1. Cuaderno de *Présences* citado, página 207.

daba del Cristianismo, como los primitivos, más que los «ritos de paso»: bautismo y entierro; un pueblo que no sabía nada de Dios, ni de la *Biblia*, y mucho menos de los reformadores, un pueblo que ignoraba incluso por qué era protestante. ¿Caso único? Sin duda otros testimonios se muestran completamente diferentes, por ejemplo, Jean Rilliet, en *El pastor y su oficio*, que recoge la experiencia de su labor de párroco en la iglesia nacional de Ginebra: dificultades, desde luego, pero no insuperables. Pero, ¿acaso no es Yann Roullet el que tiene razón en la mayoría de los casos?

Uno de los signos de la crisis religiosa, tanto entre los protestantes como en los católicos, es el descenso de las vocaciones sacerdotales. Sin duda todas las iglesias surgidas de la Reforma pueden enorgullecerse de contar en su seno con verdaderas familias de pastores en las que la vocación del servicio a Dios se transmite de padre a hijos. Este pastorado hereditario es particularmente frecuente entre los baptistas: Martín Lutero King, Billy Graham constituyen ejemplos característicos... Y no lo es menos entre los calvinistas franceses y suizos, entre los que se pueden citar verdaderas dinastías de pastores, como los Monod, los Bost, los Monnier, los Casalis. Pero esta fidelidad tradicional no basta para llenar los seminarios y las Facultades de Teología. En Francia, en 1958, las iglesias protestantes no se sentían en peligro, pues contaban con 800 pastores, de ellos 200 jóvenes. Había, pues, un pastor para cada 850 fieles, cifra realmente halagadora. Pero se comprobaba una verdadera huida del ministerio. Los jóvenes preferían escribir, dirigir periódicos u obras caritativas. Entre 1946 y 1951, de 167 jóvenes salidos del seminario, 29 no habían pedido su consagración al ministerio. En la Alemania luterana el descenso de vocaciones se acentuó en la época de Hitler, y no ha cesado de bajar desde hace ciento cincuenta años; y esta decadencia es hoy más clara que nunca —al menos en la Alemania federal—. En los Países Escandinavos la situación es semejante; la admisión de mujeres al pastorado es un paliativo, pero ha provocado en Suecia violentas disputas. En los Estados Unidos, para ayudar al reclutamiento pastoral y formar mejor a los jóvenes, cierto número de iglesias se han visto obligadas a crear servicios comunes o Facultades de Teología. Incluso en las sectas más activas, como los movimientos de Pentecostés, se alzan quejas por la carencia de jefes religiosos calificados, sobre todo en los países de la América latina, donde el pentecostismo se halla en rápido progreso.

No obstante, a estos síntomas pueden oponerse otros que testimonian, no una baja espiritual en el protestantismo, sino al contrario, su vitalidad. Es evidentemente imposible trazar mapas de «sectores fervorosos», como los que ha trazado el canónigo Boulard en la Francia católica. Pero se puede comprobar que hay zonas del mundo protestante donde la participación en el culto es considerable. A fines del siglo pasado, trazando un cuadro admirablemente honrado de la Alemania protestante, Georges Goyau subrayaba la existencia de una fe popular aún extremadamente viva en pueblos donde los templos se llenaban todos los domingos y las comuniones eran numerosas. Esto sigue siendo verdad en nuestros días. A la imagen de la Escandinavia completamente laica, oponía un testigo digno de fe «la multitud fervorosa que llenaba la amplia iglesia adornada con bellísimos relieves de madera, de Leksand, en Delecarlia», multitud en la que los turistas se mezclaban con los campesinos y con los fuertes leñadores llegados de lejos, en barca, a través del lago Siljan. En Francia, al cuadro desolador trazado por Yann Roullet cuando nos hablaba de sus centros de culto vacíos, el autor de este libro opondría el recuerdo de los pequeños y austeros templos que pudo ver en Queyras y Haut-Vivarais, y del visible fervor con que muchos fieles recibían el pan de la Cena. ¿Habrá que recordar la afluencia, literalmente prodigiosa, de los baptistas negros, de los metodistas negros de América, que, con porcentajes del 93 y 95, baten todos los records de asistencia a los oficios? En las sectas y nuevas iglesias ocurre lo mismo: interrogada sobre el número de fieles de su comunidad que asistían a los cultos del sábado, una propagandista adventista respon-

día con sencillez: «Todos, naturalmente...» Y apenas exageraba.

Pero hay aún otro signo de vitalidad espiritual en el protestantismo, en todos los protestantismos: la expansión de la *Biblia*. No hay que olvidar que «el criterio de la vida protestante es bíblico: porque es la *Biblia* la que engendra, determina y califica esta vida. La vida espiritual nace de la *Biblia*, y se desarrolla o decae en la misma medida en que sigue fiel a la *Biblia* o se aleja de ella». A fines del siglo XVIII uno de los rasgos más claros del decaimiento de la fe reformada era que cada vez se leía menos la *Biblia*. En estos últimos ciento cincuenta años la situación ha cambiado totalmente. No ha sido sin esfuerzo, no obstante. Los ataques de la «crítica libre» contra la historicidad del Libro Santo han acrecentado incluso, en ciertos sectores, la desafección hacia la *Biblia*. Así en la Alemania luterana, la traducción de Lutero cayó en un descrédito tan grande que el teólogo Paul de Lagarde reconocía: «No la lee ya nadie.» Pero mientras tanto, el nacimiento y desarrollo de las sociedades bíblicas iba produciendo resultados diametralmente contrarios. Las sociedades bíblicas se fundaron en numerosos países a principios del siglo XIX. La primera fue la de Londres, a la que siguieron las norteamericanas, asociadas desde entonces todas entre sí con vistas al común esfuerzo. Los millones de ejemplares que distribuyen en el mundo entero año tras año, con versiones a más de mil lenguas y dialectos, ejercen una influencia que no se puede valorar en cifras, pero que es desde luego muy considerable.

En los territorios de Misiones, sea en tierras no cristianas o en las zonas nominalmente católicas de Sudamérica, la distribución del Libro es con frecuencia el único medio de apostolado que se emplea, aunque desde hace poco esta distribución se complemente con las emisiones radiofónicas que explican la *Biblia* a los más humildes o intelectualmente peor dotados. En los países de mayor cultura las traducciones de la *Sagrada Escritura* han sido enteramente renovadas y complementadas con un gran aparato histórico y crítico. En este sentido, el renacimiento bíblico que se viene produciendo desde hace cincuenta años dentro del catolicismo ha tenido una influencia indiscutible sobre el protestantismo, provocando una emulación fecunda y a veces incluso una colaboración con los católicos, como ha ocurrido en Francia, por ejemplo, con la *Biblia de Jerusalén*, de los dominicos, de la que se prepara una edición protestante. La *Biblia* ha vuelto a ocupar su lugar, todo su importantísimo lugar, en la vida espiritual protestante. Los teólogos de las nuevas escuelas, como Barth y Bultmann insisten sobre el reconocimiento de su autoridad, aunque propongan interpretaciones de su texto muy diversas; y esto aún es poca cosa si consideramos la soberanía práctica que ejerce en la vida de algunos pueblos, especialmente en los Estados Unidos.

Permanencia de la práctica, fidelidad a la *Biblia*, pero también signos indudables de verdadero fervor. Es imposible evocarlos todos. En Francia se podrían citar las «reuniones hogareñas», costumbre que no se ha perdido en los Cévennes, donde, como en los tiempos de las persecuciones, la gente se reúne por las noches en una casa particular para orar y meditar en común, fraternalmente. Estas reuniones, son algo muy cercano a un verdadero culto, hasta el punto de que el ama de casa se cubre con un sombrero o una cofia, sin salir de la sala común, para señalar claramente que no está en su casa, que sólo Dios es el verdadero dueño de aquella vivienda. O también se podrían citar las «Asambleas del desierto» resucitadas en 1910, que se celebran en torno de la casa del antiguo *camisard* Rolland, el «Mas Soubeyran», cerca de Anduze, o en la casa vivariesa de Marie Durand, la célebre prisionera de la Torre de Constanza, o cerca de la de los «Pascalet» en Vaunage. Multitudes considerables se reúnen para asistir, al aire libre, a cultos celebrados por una decena de pastores, en las que tiene lugar el bautismo de adultos, y a las que han sido invitados numerosos laicos, como André Siegfried y André Chamson, para dar público testimonio de su fe. En el plano mundial ¿son acaso insignificantes síntomas de vitalidad espiritual las prodigiosas aglome-

raciones que provoca Billy Graham? ¿Lo es también el duradero éxito del movimiento *Toï I*, fundado y lanzado durante la Primera Guerra Mundial por el Reverendo Clayton, un apóstol, y que continúa manteniendo en el anglicanismo una corriente de auténtica espiritualidad? ¿Y no es un signo también el que, a pesar de sus uniformes y sus sombreros que tantas burlas provocan, que el *Ejército de Salvación* siga reclutando regularmente soldados y oficiales, masculinos y femeninos? La Y.M.C.A., Asociación Cristiana de Jóvenes, continúa su obra floreciente, y siguen prosperando las innumerables obras sociales protestantes. Aunque más discreta, puesto que su causa es el contacto secreto del alma con Dios, también es sintomática la multiplicación de casas de retiro espiritual, como las que hemos visto asociadas al nacimiento de las comunidades religiosas de Taizé, de Grandchamp, de Pomeyrol, así como la que fundó Johann-Christophe Blumhardt en Bad Boll, donde el joven Karl Barth encontró su equilibrio interior, como las que fundó monseñor Hedley entre los anglicanos en 1920, mezclando curiosamente el método de San Ignacio de Loyola a la lectura meditada de la *Biblia*, punto de partida de todo el movimiento agrupado en la *Association for Promoting Retreats*. Cuando hablaba André Siegfried de una «corriente mística» en el protestantismo contemporáneo, no se engañaba en absoluto. Y aún no prestaba atención a las sectas y nuevas iglesias, vanguardia trepidante en la que la corriente toma a menudo el aspecto de inundación «espiritual...»

Pero queda aún por plantear una cuestión todavía más decisiva, porque el fin último de toda gran religión, y sobre todo si se declara cristiana, es elevar al hombre sobre sí mismo, hacer santos. La llamada de Cristo es clara: «¡Sed perfectos como perfecto es vuestro Padre Celestial!» El valor espiritual auténtico de una iglesia no se mide en definitiva por nada mejor que por el número e irradiación de sus santos. ¿Cuenta con santos el protestantismo moderno y contemporáneo? Es difícil dar una respuesta; en primer lugar porque, formalmente, no hay «santos protestantes», puesto que las iglesias surgidas de la Reforma ignoran la canonización; más aún, porque «la santidad no es un carisma particular; es un *estado* al que todos son llamados, lo que permite a San Pablo, por una especie de anticipación emocionante, dirigirse *a los santos que están en Efeso o en Corinto*, empleando el término como sinónimo de cristianos».[1] En la estricta perspectiva protestante se puede decir también que no hay más santo que Dios, Jesucristo, o que todo cristiano que intenta vivir en Dios es ya un santo, idea que Wesley ha llevado a su extremo afirmando que la santificación del hombre puede ser acabada en la tierra. Preguntarse, pues, si hay en nuestra época «santos protestantes» es escribir una fórmula contradictoria en sus términos. Sería necesario, para aclararla, usar una paráfrasis: ¿Ha habido en nuestra época personalidades protestantes cuyas virtudes, por analogía, hagan pensar en las que la Iglesia católica reconoce en los santos que ella canoniza?

A la cuestión así planteada no hay más que una respuesta. Una respuesta, indudablemente, ampliamente positiva. De estas personalidades espiritualmente altas y ejemplares, se encuentran muchas en las páginas precedentes, y ningún católico tiene razones para negarles su admiración. Intentar presentar una lista exhaustiva sería tarea absurda: son tantas las que acuden a nuestro recuerdo... Apóstoles del Despertar, como Félix Neff y los Darby, tan próximos a San Francisco-Regis, por su valor y tenacidad; Vinet, tan semejante a San Francisco de Sales; Adolphe Monod, tan discutido, pero cuyos *Adieux* (1856) señalan una de las cumbres de la literatura espiritual cristiana. Organizadores de obras en el marco del protestantismo social, desde Wichern al valeroso doctor Stoecker, del admirable Oberlin a Daniel Legrand, un Léon Harmel protestante, o Tommy Fallot, en ciertos aspectos próximo a Ozanam. No faltan tampoco en el protestantismo «santos» místicos y contemplativos, desde Cel-

1. Suzanne de Dietrich, *La notion de la sainteté dans le Protestantisme* (Le Semeur, 1928, página 207).

lerier, senior, pastor rural que sirvió magníficamente a su parroquia, sin que esta dedicación abnegada le impidiera vivir una vida de oración, hasta el joven Yann Roullet, que hemos visto realizar una experiencia análoga en las circunstancias más penosas; y los iniciadores de la restauración monástica, como Wilfred Monod, fundador de los *Veilleurs*, muchas de cuyas páginas pueden conmover a cualquier católico; Blumhardt, cuyos retiros espirituales educaron a tantas almas; la hermana Genoveva, fundadora de Grandchamp, cuya congregación, si fuera católica, habría sin duda iniciado ya el proceso de beatificación. Porque las mujeres no son menos numerosas en el protestantismo cuando se trata de poner de manifiesto santas virtudes: Elisabeth Fry, Florence Nightingale, Mathilde Wrede, y la humilde Luisa Scheppler, que fue sirvienta de Oberlin. Personalidades fuera de serie, desconcertantes en algunos aspectos, ¿no se podrían inscribir en la lista de los que una colección de obras protestantes llamaba antaño «los vencedores»? Pensemos en William Booth, fundador del Ejército de Salvación, en Evans, el minero apóstol del País de Gales, en los evangelistas ambulantes de la Frontera americana, que dieron a Cristo un continente. Y si entre los santos la Iglesia católica concede un lugar de excepción a los misioneros ¿cómo no acordarse de tan nobles figuras como Livingstone, cuya vida entera, y la muerte de rodillas, estuvieron dedicadas a Cristo por igual? ¿Y cómo enumerar tantos muertos, a quienes se puede tener auténticamente por mártires pues vertieron su sangre como testigos de Cristo? Y también puede el protestantismo reivindicar mártires en el seno de las cristiandades de color que ha sabido constituir por todos los rincones del mundo: mártires por el sacrificio total, como los jóvenes anglicanos de raza negra que, durante la gran persecución de Uganda, mezclaron su sangre con la de sus hermanos católicos, elevados hace poco a los altares por S. S. Pablo VI. Mártires también de la caridad, y en primera fila la figura más sublime del mundo en nuestra época, un convencido fiel de la Reforma: *Toyohika Kagawa* (1888-1960).

Un santo protestante: Kagawa

Un cristiano, sea cual sea su obediencia, no podrá hablar de este hombre sin emoción, sin amor: «Loco de Cristo», «San Francisco del Japón», se le ha llamado. Y no son fórmulas literarias. Cuando se extendió la noticia de su muerte, en abril de 1960, se reunieron muchos católicos para celebrar una misa en su memoria. Fue Kagawa un hombrecillo de aspecto débil, de gruesas gafas y ojos casi ciegos. Uno de esos hombres que en las horas negras consuelan de ser hombre. Parece que se oye su voz aguda repitiendo, en un inglés mediocre, las consignas a las que sometió su vida: «Sólo quiero ser un esclavo de Cristo. ¡Mi Dios y mi luz! La regla de mi vida es el amor.» [1] Puede gloriarse nuestra época de haber sido la de Kagawa, como lo fue también la de Santa Teresa de Lisieux y de Charles de Foucauld, y también la de Gandhi.

Imaginémosle, llegando, «hijo de las lágrimas», a la casa de los buenos misioneros anglicanos de Tokushima, los Myers. A los once años, este pequeño Toyohito había llegado a lo más hondo de la miseria humana. Nacido en una familia de noble linaje, pero hijo de una concubina de costumbres ligeras, conoció desde niño la vergüenza de ser constantemente llamado «hijo de p...». Muertos su padre y su madre, cayó en poder de su madrastra, que le hizo pagar caro el honor de ser el único heredero varón de su noble esposo. Confinado en una alquería, en el campo, viviendo solo la mayor parte del tiempo, golpeado frecuentemente por los criados y por los pedagogos encargados de enseñarle los caracteres de escritura y las máximas de Confucio, es un milagro que no acabara neurasténico y misántropo. Pero no, en el corazón de este muchacho existía un sentimiento natural, venido de no se sabe qué ascendencia, y que no lograron ahogar las miserias de la vida: la certeza de que no hay que devolver mal por mal, y que a fin de cuentas el amor es el gran vencedor.

1. Esta última máxima es el título de uno de sus más bellos libros.

Entre los Myers, a los que había sido enviado para estudiar inglés y ponerse en contacto con la civilización occidental, encontró a Aquél que podía responder totalmente a su instintiva espera. Nos lo recuerda él mismo al reproducir el diálogo que sostuvo con el pastor: «—¿Es verdad que unos hombres crueles persiguieron a Jesús, lo azotaron, le escupieron en el rostro? —Sí. Es verdad. —¿Y es verdad también que murió en la Cruz, y que perdonó a todos los que le habían escarnecido? —También es verdad.» Y la conclusión de esta conversación: Kagawa se arrodilló y dijo: «¡Me gustaría ser capaz de imitar a Cristo!»

A los quince años era ya cristiano. A los veinte había franqueado la etapa suprema y tomado la decisión de consagrar toda su vida al servicio de Dios. Pero mientras tanto había hecho otro descubrimiento, el de los pobres, y el de que los pobres eran nada menos que Cristo siempre presente. En los *slums* de Kobé, viendo malvivir a la plebe miserable de obreros en paro, mendigos y prostitutas, decidió vivir tan miserablemente como ellos, mendigo entre los mendigos, alojado como ellos en una covacha exigua, con una taza de arroz como única comida diaria. La tuberculosis le obligó muy pronto a cesar en su experiencia y reemprendió los estudios de teología que había iniciado en una universidad presbiteriana. Pero, apenas repuesto, aunque no totalmente, y logrado su título universitario, volvió a su idea y dio a su vocación forma decidida. Se fue, empujando una carreta cargada con sus libros y su ajuar, y se instaló como pastor en una parroquia que ninguna iglesia se habría atrevido a crear, una parroquia de 10 000 almas perdidas, entre las chabolas y los barrios bajos de Shinkawa.

Shinkawa: experiencia sublime. Alojado en una barraca minúscula —seis pies cuadrados, ni uno más—, compartiendo su lecho con sarnosos, con gentes devoradas por los piojos, con un asesino que se había vuelto loco de angustia por su crimen, hasta el punto de que no podía dormir si no le tenían de la mano, con un enfermo de tracoma que le contagió su dolencia y le hizo perder nueve décimas de visión, Kagawa se hizo totalmente «pobre entre los pobres» hasta el punto de que su identificación resultaría imposible. Ya no le quedaba nada de la fortuna paterna. De lo que recibía de un lado o de otro, no guardaba nada para sí. A un mendigo borracho que le gritaba: «¡No eres cristiano, porque tienes camisa y no me la das!», le respondió dándole la camisa y añadiendo una túnica y un pantalón.

Esta manera de obrar pasaba a menudo por provocación. Tanto más cuanto que, en plena guerra, este no violento había recordado la prohibición divina estricta: «¡No matarás!» Y denunciaba a voz en grito a los mantenedores de la prostitución, a los negociantes turbios e incluso se permitía ayudar al proletariado miserable a organizarse contra los explotadores. Legalmente no podían nada contra él, porque era doctor en teología por una universidad americana y había sido reconocido oficialmente como pastor, había publicado libros, cuyo éxito estaba asegurado por su indiscutible talento de novelista, y se había convertido ya en un hombre célebre. Pero su carrera podía ser detenida violentamente por una puñalada en cualquier callejuela, y los motines y los ataques se sucedían como por azar, pagados por los patronos, que lanzaban contra él turbas de sicarios al grito de «¡Al fuego con Kagawa!» Pero supo resistir.

Estos ataques, movidos por los más turbios intereses, aumentaron su celebridad. Su libro *Más allá de las fronteras de la muerte*, en el que evocaba el horror de la situación de los proletarios en los años 1920, lo llevó a la jefatura de la Unión obrera; luego, a dirigir el Partido laborista. Detenido durante algunos días bajo la acusación de acción subversiva, liberado bajo la presión de la opinión pública, comprendió que era preciso que ampliara su acción, y que el arma política podía servirle, y no le estaba prohibida, para mejorar la condición de los humildes. Pero antes de decidirse a este cambio de orientación, como cada vez que tenía que tomar una decisión grave, se retiró durante un tiempo para mejor consagrar

largas horas a la oración e intentar comprender lo que Cristo quería de él.

Se abrió así una segunda etapa de su existencia. Mientras tanto se había casado con Haruko, «la señorita Primavera», jefe de taller de la Universidad femenina en la que Kagawa dirigía las reuniones espirituales. Su esposa, compenetrada perfectamente con su obra, lo sustituía durante sus estancias en prisión, resuelta a compartir plenamente su existencia, convertida en colaboradora heroica de todas las empresas del pastor. Más aún, como hija de obreros pobres le ayudó a mantener el contacto con su verdadera vocación cuando las circunstancias de la vida parecían impulsarlo cada vez más intensamente hacia las tareas políticas y sociales, y luego hacia el apostolado internacional. Partido obrero, Unión de campesinos, Federación cooperativa, todas las empresas en las que Kagawa intervino tenían por objeto levantar a la clase más pobre, ayudarla a salir de la indigencia. Los Seguros sociales japoneses salieron directamente de sus iniciativas, como salió la lucha contra la prostitución, contra la tuberculosis y la sífilis, fruto todo ello de las campañas de opinión iniciadas por el pastor. No era fácil su labor, desde luego. Incluso en el seno de su partido los extremistas lo acusaron de estar vendido al capitalismo, de colaborar en el juego de los ricos, mientras la gran burguesía se mantenía frente a él llena de desconfianza y recelo. Pero tenía también compensaciones. El mismo Emperador lo hizo nombrar miembro de la Comisión económica y social que acababa de ser creada.

Kagawa lo sabía perfectamente: Kagawa no acabaría convirtiéndose en consejero de los poderosos. Colocado al frente de la oficina de beneficencia de Tokio —Tokio, que acababa de ser arrasado por un terremoto, y donde la curva de paro subía de manera incesante—, aprovecha su cargo para reforzar su acción caritativa con una cruzada de evangelización. Se halla entonces abrumado de trabajo, a punto de caer agotado. Está casi completamente ciego. A pesar de que no tiene aún cincuenta años, su cuerpo le recuerda con múltiples dolencias que no es más que un tuberculoso mal curado. ¡Qué importa! Habla el alma, y la carne se ha de limitar a seguirla. Desde su juventud jamás ha pasado un día sin hablar de Cristo, sin predicar el *Evangelio.* Lo hace por medio de la palabra y de la pluma, porque sus libros se suceden hasta el punto de que al morir su bibliografía habrá alcanzado los ciento ochenta títulos. Novelas sociales, relatos autobiográficos tan emocionantes como su famoso *Arquero que tira contra el Sol,* y junto a ellos, obras de espiritualidad, obras místicas. Desde entonces hasta el fin de su vida hará de la evangelización el aspecto fundamental de su actividad.

Su acción se extiende al plano mundial. Para oírle se reúnen multitudes en Gran Bretaña, en los Estados Unidos, en Escandinavia, en Australia, en Alemania, a pesar de que habla un inglés muy defectuoso. Para él el socialismo práctico y el Cristianismo marchan a la par: hay que reformar el mundo, el orden social establecido, el reparto de las riquezas, pero es aún más preciso modificar al hombre repitiéndole las lecciones del *Evangelio,* enseñándole a devolver bien por mal y a amar a su enemigo. Lo que dice a las multitudes que se reúnen para escucharle es poco teológico; algunos aseguran que es puramente sentimental; pero cuando habla de la locura de la Cruz, que hay que vivirla, del despojamiento absoluto que hay que aceptar, su voz convence, porque esta experiencia de la Cruz y del abandono la ha realizado él mismo. En cierto sentido continúa haciéndola, gastando para los pobres todo lo que recibe como derechos de autor, sumas considerables que sus libros le proporcionan; y vive él mismo en una absoluta pobreza. Un sueño lo domina entonces: constituir un ejército de cristianos convencidos, dirigidos por un cuerpo de 5 000 misioneros, para mover primero al Japón, luego al mundo entero, de extremo a extremo. La empresa, demasiado grandiosa, fracasa al cabo de tres años, pero queda su fruto: decenas de millares de conversiones.

Las guerras sucesivas en que interviene su patria de manera tan necia, abruman el

corazón del apóstol. Kagawa calla, no quiere condenar públicamente a su país, que él ama y venera tan hondamente. Y calla hasta tal punto que Gandhi le reprocha su silencio... Firma entonces el manifiesto de Gandhi, Tagore, Einstein y Romain Rolland contra la guerra, y al pasar por Shangai, donde un pastor acaba de ser muerto por una bala japonesa, pide públicamente perdón a China en nombre del verdadero Japón. Y el episodio acaba con un nuevo internamiento en la cárcel.

Pero está plenamente convencido de su razón. Se aproxima la guerra mundial, y sus llamamientos a la paz, al amor, a la fraternidad humana en Cristo, se hacen cada vez más vehementes, más desgarradores. Es ya un anciano, su salud está deshecha, no puede andar solo, pero la fuerza de su alma sigue intacta. Una vez más, en 1940, es internado en la cárcel. Una vez más sale porque no se atreven a mantener a Kagawa en la cárcel cuando el Japón se está jugando su existencia. «¡Ah, tierra de mi amor —grita públicamente—, cuán pesados son tus pecados!» La catástrofe de Hiroshima lo abruma, pero no le sorprende. Tras la derrota, el Emperador recurre a él para que colabore a levantar al país de la ruina. Su partido triunfa en la Cámara, pero él, por anticipado, ha renunciado a todo mandato parlamentario: consagra su tiempo a suplicar a los americanos que tengan misericordia con el Japón, en nombre de Cristo. Y su viaje a los Estados Unidos resulta un éxito. El círculo desde entonces se va cerrando. Poco a poco abandona todas sus funciones oficiales. Ya no interviene en las sesiones del Congreso más que cuando se trata de denunciar la guerra atómica. Pero vuelve a tomar su bastón de peregrino, de loco de Cristo. Vuelve a los barrios populares de las grandes ciudades, para hablar, ahora como siempre, de Cristo y de la ley del amor. «¡Despójate hasta de tu piel, así se está mejor...!», dice con su maravillosa sonrisa. En 1955 se extiende por primera vez el rumor de que el apóstol del Japón está muy grave. En 1959 el rumor se hace pública voz. Está muy grave: ha contraído una pneumonía cuando iba a hablar precisamente —¡Oh secretos designios de la Providencia!— a los pobres de Shikoku, la misma isla donde sesenta años antes el buen doctor Myers lo había puesto en contacto con Cristo. Durante más de un año lucha, luego el corazón va cediendo. Al pastor que le sostiene la mano, le dice aún, reuniendo sus últimas fuerzas: «Por la paz del Japón, por la salvación del mundo...». Era el 23 de abril de 1960, hacia las 9. Una sombra más espesa que la de la noche descendía sobre la tierra en este instante.

El alma protestante se expresa: 1. En la arquitectura y en las artes plásticas

Siempre el alma de un pueblo que ora se expresa en las artes, y todas las grandes creaciones artísticas que la humanidad ha hecho surgir se han visto señaladas intensamente por la sensibilidad religiosa de la sociedad que las hizo nacer. La Cristiandad medieval, el catolicismo del Concilio de Trento, han tenido también su arte: la primera, la arquitectura de las catedrales; la segunda, el estilo barroco, su expresión típica. ¿En qué medida el protestantismo ha manifestado en sus creaciones artísticas lo que había de único y original en su experiencia religiosa?

En lo que se refiere a la arquitectura y las artes figurativas, la respuesta sólo puede ser dada bajo reserva de una comprobación evidente: que los luteranos y los reformados, en muchos casos, no han tenido libertad para crearse un arte religioso. En los lugares donde triunfaron, ocuparon pura y simplemente edificios católicos que no respondían de ningún modo a sus gustos ni a sus aspiraciones espirituales, pero que no costaban nada: se limitaron a adaptar como mejor pudieron su estética a la que ellos preferían. La catedral de San Pedro, de Ginebra, o la de Basilea, de un gótico tan alegre, no corresponden en absoluto a la fe hugonote que allí se enseña; y los pa-

risienses que entran en el Oratorio tienen que esforzarse para llegar al convencimiento de que esta amable nave barroca es calvinista, desde que Napoleón cedió esta iglesia a la comunidad protestante a petición de Boissy d'Anglas.

Sólo en los lugares donde se vieron obligados a construir lo hicieron según su gusto más íntimo. Pudieron así los protestantes tener un arte sacro realmente significativo de su fe. Lutero, y aún más Calvino, combatieron con vigor toda pompa en las iglesias, e incluso toda búsqueda intrínseca de belleza. Para ellos, pinturas y esculturas eran sólo «simulacros», y según el Procurador de Dios en Ginebra, sólo servían para «hechizar a los hombres con supersticiones». Los adornos, los dorados, las imágenes «eran inadecuados a la santidad de los templos». Esta actitud severa estaba profundamente fundada en posiciones doctrinales, pues entre Dios y el hombre no reconocían más mediador que la Palabra de Dios. A los católicos, que veían en la belleza expresada por el arte un testimonio del Espíritu, un intérprete de lo divino, le respondían los protestantes: «No se puede recibir por medio del arte un conocimiento saludable del Dios vivo.»[1]

La arquitectura protestante no podía significar más que el renunciamiento a toda religión sensible. No se trata de reflexionar mediante formas apropiadas sobre los esplendores de la creación, sino de inspirar, por medio de la desnudez, la austeridad que exige la Palabra de Dios. En los calvinistas aún más que entre los luteranos, el templo se limita a ser una sala de reunión, y no demasiado grande: ¿no era acaso símbolo de orgullo la amplitud de las basílicas romanas? Sobre los muros desnudos, en cuyo revocado se leían citas bíblicas, hasta la cruz llegó a parecerles demasiado ornamental... El púlpito ocupaba el lugar principal del templo, a veces un lugar desmesurado, mientras la mesa de la comunión quedaba relegada a un lado, y carecía totalmente de majestad, incluso cuando sobre ella reposaba la *Biblia* abierta de par en par. Así la Palabra se afirmaba como superior al sacramento. A esta estética permaneció fiel la arquitectura calvinista hasta principios del siglo XX. Esta desnudez no ha bastado para suscitar obras maestras, como se puede ver claramente visitando el templo parisiense de l'Etoile o el de Port-Royal, con su aspecto de sala de conferencias confortable... Entre los luteranos el principio de austeridad tuvo menos arraigo, e incluso en Escandinavia el adorno de las naves con pinturas, esculturas y vitrales siguió siendo frecuente. Lo mismo ocurrió en el anglicanismo, donde la fidelidad a una tradición anterior al cisma ha provocado a veces reconstrucciones o imitaciones estilísticas de obras antiguas.

En nuestra época se señala una reacción muy clara contra los excesos de sobriedad. Desde hace unos cuarenta años, bajo la influencia de Ernest Christen, P. Romane-Musculus, Cl. Grosgurin y Eric de Saussure, teólogos y tratadistas de estética protestantes, se intenta replantear el problema del arte sacro reformado. Es un movimiento análogo al que, en el catolicismo, ha llevado a una renovación del arte sacro que, como es bien sabido, se ha puesto en marcha plenamente. Este movimiento ha provocado en el seno del protestantismo discusiones tan vivas como en la Iglesia romana: en 1950, un artículo titulado «*le Déclin des temples nus*»[1] ha provocado una toma de posiciones polémicas.

Esta evolución va ligada a todo un conjunto de elementos dogmáticos y litúrgicos, cuyos aspectos esenciales quedan ya expuestos en lo esencial. El movimiento litúrgico va evidentemente unido con una evolución del arte religioso: «Es parte de la renovación comunitaria —dice Max Thurian, Hermano de Taizé— el hacer conscientes a los fieles de la naturaleza de la Iglesia. Esta naturaleza posee bases teológicas que llevan a una verdadera psico-

1. La frase pertenece al pastor Romane-Musculus, uno de los mejores especialistas protestantes en estos problemas (escrita en 1928) y expresa una idea sobre la cual los protestantes han estado durante mucho tiempo de acuerdo.

1. *Christianisme au XX[e] siècle*, 17 enero 1950.

logía común y a una estética litúrgica.» Denis de Rougemont, ensayista protestante de gran autoridad, afirma que «la definición de arte protestante va ligada a una concepción dogmática de la fe», y que, en consecuencia, «el renacimiento y depuración del arte vendrán condicionados por una renovación doctrinal». Teólogos como Barth y Tillich, al ampliar el cuadro de la dogmática protestante, actúan, pues, sobre el arte. La decadencia del arte protestante ha sido atribuida sin reservas por el pastor Jean Bosc, barthiano convencido, «a la aparición de un cierto moralismo que, olvidando la doctrina de la creación y de la significación cósmica de la Encarnación y de la Redención, representa una infidelidad a las enseñanzas de los reformadores, y, sobre todo, a la *Santa Escritura*». Es un lenguaje audaz que abre perspectivas enteramente nuevas. Incluso se ha llegado a decir, en escritos firmados por el pastor R. Will, que «el arte debe ayudar a la comunidad cristiana a vivir intensamente el acontecimiento capital del culto: el encuentro con Dios vivo», y con una idea tan próxima a la tesis católica, que prácticamente se confunde con ella, dice: «Un templo no es sólo un lugar donde se habla, sino que debe ser un lugar que habla de sí mismo.»[1]

Tal es el profundo sentido de la evolución que se viene señalando en los últimos tiempos cara a un nuevo arte sacro protestante. Mientras la mesa de la Comunión vuelve a ocupar su lugar central, y a veces incluso se convierte otra vez en altar, el púlpito se sitúa más modestamente a un lado, la cruz se muestra con plena evidencia, aún desnuda en la mayoría de los casos, aunque también a veces lleve la figura del Crucificado, y los muros vuelven a decorarse con frescos y las ventanas con vitrales. Empiezan a verse en los templos figuras esculpidas que representan a los profetas o a los apóstoles... ¿Será sólo intención ecuménica? En la iglesia románica donde celebra sus oficios la Comunidad de Taizé están colocados dos iconos a la vista de todos, y cada día se depositan flores al pie de una bella estatua de la Virgen... Pero, ¿cómo no subrayar la significación ecuménica de esta evolución del arte sacro protestante, en el momento mismo en que, como por una intención espontánea de convergencia, el arte sacro católico va hacia una creciente desnudez?

Se trata especialmente, en todo lo que acabamos de decir, de la decoración interior de las construcciones destinadas al culto. En los lugares donde ha sido preciso construir edificios nuevos para el culto protestante los arquitectos se han visto obligados, como los católicos, a replantear estéticamente las formas en función de los materiales del siglo XX, el cemento de manera muy especial. En Alemania, en Suiza, en Holanda, en Inglaterra, más intensamente aún en los Estados Unidos, donde los templos de las diversas denominaciones son cada vez más abundantes, se asiste a un florecimiento de tentativas extraordinariamente diversas para renovar las formas arquitectónicas. Estamos ya, evidentemente, muy lejos de la sala de plano rectangular que tan grata era a los hugonotes de antaño. Algunas de estas tentativas de renovación han llegado a parecer tan audaces, que, en 1955, en los Estados Unidos se reunieron arquitectos y pastores pertenecientes a diez grandes denominaciones para intentar fijar algunas reglas. Iglesias redondas, iglesias cuadradas, iglesias en diente de sierra, iglesias triangulares: cada forma, desde luego, supone un símbolo. Una de estas formas ha dado resultados particularmente felices, apoyándose en el símbolo bíblico de la tienda, habitación del pueblo de Dios en el desierto. Adaptándose perfectamente a los materiales, se han construido iglesias esbeltas, generalmente con una vidriera inmensa y triangular colocada al fondo, que inunda la nave de luz. Esta forma de tienda ha sido adoptada para la iglesia congregacionalista de Speneer, en Iowa, obra de Harold Spitz, y en la de los unitarianos de Madison (Wisconsin) obra de Franck Lloyd Wright, o

1. R. Will, *L'Art dans le culte protestant*, en *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1952. Véase también *Cahiers de Villemétrie*, publicados en 1958 por un grupo de pastores y arquitectos.

en la de Hyvinkaä, en la luterana Finlandia. La misma concepción dio nacimiento al extraordinario templo baptista de Saint-Louis, que evoca un campamento. Todo esto es nuevo, resueltamente orientado hacia el futuro, incluso cuando el arquitecto, como ocurrió con la catedral anglicana de Coventry, construyó el nuevo templo sobre las ruinas de uno antiguo que se integra perfectamente en la obra nueva. Todo esto es signo de un protestantismo que se siente lleno de vitalidad y adaptado a las preocupaciones de los hombres de su tiempo.

Fuera del arte sacro propiamente dicho, y de la escasa pintura y escultura que acepta la arquitectura protestante, ¿se puede decir que el alma de los hijos de la Reforma se ha expresado verdaderamente por medio de maestros universales? El pastor Jean Bosc responde sin vacilar que no. «Si bien hay artistas protestantes[1] —escribe— no se puede decir, como regla general, que hayan ido a buscar a menudo en su iglesia la inspiración de su vida, en todo caso la de su obra.» La opinión contraria ha sido expuesta por el pastor Pierre Chazel;[2] según él, grandes pintores como Frédéric Bazille y Van Gogh, han pintado «con el espíritu de la Reforma»; pero cuando se lee, para apoyar esta aserción, que «los rasgos de familia» en los que se reconoce su cualidad de reformados son la «justeza de visión, firmeza de toque, solidez de valores, equilibrio de la construcción, sentido de la vida interior», uno acaba por preguntarse si estas cualidades son específica y exclusivamente protestantes... En todo caso, ni el uno ni el otro de estos grandes impresionistas han extraído los temas de su inspiración de la fe que profesaban, como hicieron antaño Durero, Rembrandt. No hay en el protestantismo el equivalente de un Maurice Denis, de un Desvallières, de un Rouault...[3]

1. Cuaderno de *Présences*, opúsculo citado, página 251.
2. Cuaderno de *Présences*, opúsculo citado, página 105.
3. Sobre el tema de las páginas precedentes señalemos de modo particular el excelente artículo de Madeleine Ochsé: *Les Églises protestantes ont leur art sacré*, en *Ecclesia*, enero 1962.

El alma protestante se expresa: 2. En la música

Es en la música donde puede encontrarse, con mucha diferencia en relación a las artes plásticas, el impulso de la fe protestante, esa especie de recurso imperioso a la gracia de Dios que es signo decisivo de los reformados. Muy pronto, desde que se constituyó fuera de la Iglesia católica, el pueblo protestante quiso ser un pueblo que canta. Sin duda porque había que sustituir con algo la música litúrgica de los capítulos y de los monasterios, que subsistió apenas entre los anglicanos y en los luteranos de Escandinavia. Y también porque el canto colectivo es un instrumento de unión comunitaria, un lazo entre los miembros de la iglesia. No hay que olvidar tampoco que la Reforma tuvo lugar en principio entre los pueblos germánicos, cuyas dotes musicales son bien conocidas. Según observa el pastor Appel, «en lo que se refiere al canto sacro, la herencia de las iglesias luteranas constituye un enriquecimiento para todo el protestantismo».[1]

A fines del siglo XVIII la música protestante estaba dominada por una obra tan poderosa, tan rica, que ciento cincuenta años no han llegado a agotarla: esta obra es la de *Juan Sebastián Bach* (1685-1750). Fue Bach un alma profundamente creyente, un artista convencido de que trabajaba *soli Dei gloriae*. Bach dio a la iglesia luterana piezas para órgano, corales, cantatas, en número casi ilimitado. En el austero *Clavierübung*, por ejemplo, con veintiuna corales de vastas proporciones, expresó toda la fe de los discípulos de Lutero. En sus cantatas, concebidas como una sucesión de coros y recitados, evocó de manera insuperable las grandes verdades bíblicas, la meditación del hombre sobre su condición y sobre su esperanza sobrenatural. Y sus grandes

1. André Appell, pastor luterano, en *Positions luthériennes*, abril 1955, y también en *Protestantisme français d'aujourd' hui* (París, 1958), páginas 48 y 55.

Pasiones, correspondían tan maravillosamente al clima espiritual formado por la lectura del *Evangelio,* que su ejecución llevaba inmediatamente al alma a la trascendencia. Fue Bach un genio que, en cierto sentido, desborda el marco del protestantismo. Es sabido que escribió también misas católicas. Bach marcó con su huella tan profundamente la sensibilidad protestante, que aun en nuestros días parece que haya un lazo entre él y la expresión que el alma protestante quiere dar de sí misma. No hace mucho que los católicos han encontrado en los temas de este gran creyente una fe a la que no pueden sentirse extraños.

Pero la música religiosa de Bach —y la de sus émulos y sucesores— era una música sabia, erudita, cuya interpretación quedaba reservada a los especialistas. Conmovía a ciertos corazones, pero el creyente común apenas podía participar directamente. En otro nivel, la gran idea de Lutero de asociar a todo el pueblo creyente, incluso a los más humildes y a los que carecen de una formación suficiente, a la proclamación solemne de la fe por medio de la música, hizo nacer otra forma de expresión. Así se inició el desarrollo en las iglesias luteranas del *Cántico,* que tampoco ignoraba el catolicismo, pero que fue de uso sistemático en la Confesión de Augsburgo. Renovado en el siglo XVII por Paul Gerhardt, el cántico conoció en el XVIII un considerable desarrollo, pues Wesley hizo de los cánticos uno de los grandes medios de apostolado de sus metodistas, y los Hermanos Moravos y los discípulos pietistas de Zinzendorf también cultivaron el género. Estos cantos populares, a los que algunos reprochan la facilidad, la banalidad, la complacencia efectistas, el fácil estribillo, eran muy justamente apreciados por un intelectual como Taine: «Se desarrolla como una melopea viril y, sin embargo, suave —escribe—, sin contradecir ni hacer olvidar las palabras a las que acompaña. Todo está de acuerdo, el lugar, el canto, el texto, para llevar a cada hombre, y sin intermediarios, a presencia de Dios.»[1]

1. Taine, *Histoire de la Littérature anglaise* (París, 1899), II, página 321.

Los calvinistas aportaron mucho menos a este género de música religiosa popular. En Francia prefirieron adaptar traducciones de salmos bíblicos, realizadas por Marot o Théodore de Bèze, a una música grave, mesurada, solemne. Pero todo cambió a principios del siglo XIX, con el Despertar. Fue al joven Frédéric Empaytaz a quien, en 1817, en Ginebra, se le ocurrió la idea de traducir y adaptar *Cánticos Cristianos* de diversos orígenes —moravos en gran número—, con un éxito notable; las ediciones de 1824 y 1846 se vieron considerablemente aumentadas. César Malan lo imitó en 1824, y constituyó una verdadera antología de Cánticos que en 1836 contaba más de trescientas piezas, y tomó el título de *Cantos de Sión,* que había de hacerse célebre. Las letras de estos cánticos rebosaban intensa fe y eran a menudo muy conmovedoras, pero la música no era siempre de calidad. Fue en París, hacia 1834, en el pequeño círculo inconformista de la calle Taitbout, donde el matrimonio Lutteroth tuvo la idea de hacer una nueva colección de *Cantos cristianos,* a los que adaptaron la música de los grandes maestros como Haydn, Beethoven, Haendel, Mozart. Mientras el marido, Henri Lutteroth, que era hombre de gusto cultivado, elegía poemas de Racine, de Corneille, junto a otros de los hombres del Despertar, como Pictet, Félix Neff, Malan, su mujer, que firmaba Heinrich Roth, adaptaba la música. El resultado fue tan excelente que hasta nuestros días ha seguido siendo la colección de Lutteroth de uso corriente en todo el mundo protestante, tanto en los países anglosajones, a cuyas lenguas se han realizado traducciones, como en Francia, donde sigue siendo utilizada. En esta colección se encuentran fragmentos admirables, como el cántico de Adolphe Monod que, empieza con estos versos:

Por qué no puedo, oh Dios mío, Dios de mi
[liberación,
llenar de alabanzas a Ti los cielos y la tierra...

o el de Félix Neff, sobre el que pasa como un aliento bíblico:

No te aflijas, Sión: seca tus lágrimas;
El Eterno es tu Dios, no tengas miedo...

También en esta colección de cantos se lee el que escribió Vinet, lleno del más fervoroso sentimiento:

Bajo tu velo de ignominia,
Bajo tu corona de dolor,
No esperes que reniegue de Ti,
¡Oh, mi augusto Salvador!

Esta tradición del cántico, que ha caracterizado tan marcadamente al protestantismo, corresponde tan evidentemente a la aspiración íntima del alma protestante que no hay hoy ninguna iglesia surgida de la Reforma, ninguna secta, que no tenga sus colecciones de cánticos conservados amorosamente. *Elim Chorum, Elim Revivals, Himnos*, colecciones de los evangelistas ingleses, compilaciones del Ejército de Salvación, colecciones formadas en nuestros días en el seno de las nuevas iglesias, adventistas y pentecostales. La lista sería muy larga si se quisiera hacer una relación completa. El «scoutismo» ha contribuido a extender el empleo de los cánticos mucho más allá del estricto marco del protestantismo, y ha hecho, por ejemplo, mundialmente célebre el canto de despedida: *Sólo es un «hasta la vista», hermanos...* Y, ¿quién se atrevería a considerar mediocres las letras y la música de estos cánticos, si recordamos que en la cubierta del *Titanic* cuando la nave estaba ya hundiéndose, hubo hombres que encontraron fuerzas para superar su suprema angustia repitiendo el estribillo del «canto cristiano»?:

¡Más cerca de Ti, Dios mío!
Es el grito de mi fe...

En nuestros días el cántico protestante ha logrado renovarse y desarrollarse, de manera muy distinta a la tradición de los reformados europeos, entre los negros de los Estados Unidos. Los evangelizadores baptistas y metodistas que trabajaron en el *Deep South* acostumbraron a sus catecúmenos a cantar en coro versículos de los salmos y oraciones, único método catequístico que pareció perfectamente adecuado. De ahí procede la costumbre de pedir a los que participan en los oficios, no que hablen, sino que canten. Los temas de estos cantos procedían de la *Biblia*, más o menos bien comprendida, o eran simples confesiones personales, llamadas directas del cantor a Dios. La música estaba compuesta de reminiscencias de viejos cánticos llegados de Europa, o bien de temas tradicionales, antiquísimos, de Africa, fundido todo a veces con melopeas populares de moda. El conjunto, se decía, quedaba purificado por el Espíritu Santo. Así nacieron los *Negro Spirituals*. Poco a poco se fue extendiendo su campo. Había brotado de lo más hondo del alma de aquellos esclavos e hijos de esclavos, y muy pronto el espiritual negro quedó enteramente asociado a la vida, al trabajo, a los esfuerzos y pesares, a las esperanzas del pueblo negro norteamericano. El jadeo de esfuerzo y de fatiga en que prorrumpían los negros de la ribera del Mississippi durante las maniobras de atraque de los barcos se convirtió en el célebre espiritual *Deep river*. Del sentimiento desgarrador de ser excluido de la comunidad, de vivir en una tierra extraña, brotaron cantos donde sin cesar se habla de Palestina, del Jordán, de Jericó, del Sinaí. Y la fe que transfigura la vida, capaz ella sola de fundar toda esperanza, se afirma en el poema humilde y sublime que empieza con *Nobody but Jesus* (Nadie a no ser Jesús), o en este cántico patético:

Yendo por un camino ancho y llano
Me hablaba en secreto un espíritu;
Se dirigía a mi conciencia:
Hombre, ¿por qué no rezas?

Todo esto iba unido a una espontaneidad, una pureza de alma, una sencillez auténticamente infantil, que se manifiesta en la película *Los verdes pastos* o en los deliciosos espirituales que llevan por título: *Todos los hijos de Dios tienen zapatos* o *Pastorcito, toca el arpa*; en este lirismo ingenuo y tierno se expresa una experiencia religiosa auténtica con una música de ritmos hechizadores.

Si bien el cántico ocupa un lugar fundamental en la vida religiosa reformada, no es el único medio de que dispone el alma protestante para expresarse mediante la música. Se observa, sin embargo, que hay una relación profunda entre las grandes dotes musicales o la pasión por la música, y la más alta espiritualidad protestante. El doctor Schweitzer, por ejemplo, era un organista consumado, intérprete en muchísimos recitales y al mismo tiempo compositor de gran categoría. Hay numerosos pastores que son al mismo tiempo grandes intérpretes de música al órgano. Recordemos a Karl Barth, que inicia sus jornadas de trabajo escuchando a Mozart. El lazo sustancial entre protestantismo y música ha podido señalarse en obras de maestros que, sin intentar componer música de iglesia en el sentido que dan los católicos a esta expresión, han encontrado en la fe y en la tradición de la Reforma motivos para su inspiración. Existe desde hace más de cincuenta años una escuela de música protestante que se ha desarrollado paralelamente a la católica. Algunos han intentado incluir en esta escuela a Wagner, pero el mismo *Parsifal*, el único de los héroes wagnerianos que se puede considerar como formalmente cristiano, no lo es sin embargo de manera convincente... En Francia esta escuela ha conocido su mayor desarrollo con Charles Koechlin, Haudebert, Cellier, Georges Migault. El más destacado de sus representantes fue *Arthur Honneger* (1892-1955) cuya inspiración a veces ha podido ser profana, e incluso ha tratado con éxito temas católicos, como *Juana en la hoguera*, pero que se nos muestra claramente como hijo de la Reforma en su oratorio *El Rey David* o en la dramática *Danza de los muertos*.

El alma protestante se expresa: 3. En las letras

¿En qué medida existe en nuestros días una literatura protestante? Es difícil responder a esta pregunta. Desde luego, hay una cosa segura: no se puede hablar de un movimiento protestante de restauración en la literatura contemporánea, tal como se habla de un movimiento literario directamente inspirado por el catolicismo, el movimiento que en Francia, por ejemplo, ha dado figuras como Villiers de L'Isle-Adam, Huysmans, Bloy, Bourget, Peguy, Bernanos, Claudel. Se puede afirmar, sin la menor duda, que en el conjunto de iglesias surgidas de la Reforma no existen obras comparables cuya inspiración sea específicamente protestante.

Se pueden citar, evidentemente, numerosos escritores que pertenecen a la religión reformada y que ocuparon y ocupan lugares destacados en la literatura de los siglos XIX y XX. No es una casualidad el hecho de que los reformadores hayan sido maestros en el arte de escribir: Lutero fue el iniciador del alemán moderno; Calvino, es autor de *Institución cristiana*, uno de los libros clave del gran estilo clásico. En Inglaterra, la traducción anglicana de la *Biblia* llamada «versión autorizada», es una verdadera obra maestra que ha modelado la lengua inglesa moderna. Más próximo a nosotros, el testigo más eminente del protestantismo, el único que ha podido ser comparado a los grandes reformadores: Soeren Kierkegaard, es también uno de los grandes maestros de todas las literaturas, y su influencia, en nuestro tiempo, es más determinante que nunca. El protestantismo ha conservado de sus orígenes un carácter intelectual que le lleva a procurar una expresión literaria. Son incontables los pastores que, en todas las lenguas, han sido filósofos, poetas, novelistas, historiadores. La relación es quizá superficial, pero evidente.

Una gran parte de esta literatura protestante lo es porque ha elegido sus temas y figuras en el universo de la Reforma. Intenta describir la sociedad protestante, el hombre protestante, o bien evoca episodios de la historia protestante. La sueca *Selma Lagerlöf* (1858-1940), los noruegos *Björnson* (1833-1910) y *Hamsun* (1860-1952), los franceses Schlumberger y André Chamson, cuentan entre los numerosos novelistas cuya obra no sería lo

que es si no hubieran obtenido los materiales de su observación de las formas sociales típicamente protestantes. Igualmente en Inglaterra, desde *Dickens* (1812-1870) a *Galsworthy* (1876-1933), hay numerosos novelistas que podríamos llamar anglicanos, en el sentido de que pintan una sociedad impregnada de anglicanismo. El pastor es un personaje de novela tan extendido por lo menos como el cura católico. Y si bien no conoce los problemas del celibato, los novelistas saben enfrentarlo con otros, a él y a su familia. Algunos de estos héroes novelescos han sido elevados a la categoría de tipos característicos, como el inolvidable pastor Vickerath, de *Hauptmann* (1862-1946). En Escandinavia, son incontables las novelas que tienen a un pastor como protagonista; en Finlandia, Juhani Aho y Minna Canth han escrito docenas de relatos con títulos análogos: *La esposa del pastor*, *La hija del pastor*, *Una familia de pastores*. En Francia, se pueden citar los pastores llevados a las páginas de sus obras por André Gide, Roger Breuil, Raoul Stephan y otros. En cuanto a los grandes episodios de la historia protestante sería imposible citar las obras literarias que se han inspirado en ellos; algunas de estas obras tratan de la epopeya de los *camisards*, otras, de la «revolución de los santos» dirigida por los anabaptistas de Leyden; otras, de las aventuras de los metodistas en los Estados Unidos...

Desde luego, todo esto es algo externo. Se puede describir el mundo y el hombre protestantes sin participar verdaderamente de la experiencia espiritual del protestantismo: *La Evangelista*, de Alphonse Daudet, pinta una noble figura apostólica, quizás inspirada en Madame Hinsch. La literatura auténticamente protestante, la que expresa el profundo movimiento que ha llevado a millones de almas hacia el Cristianismo de la Reforma, queda más allá de las posibilidades de una simple descripción.

Uno de los rasgos más característicos es su apego a la *Biblia*. El texto bíblico es claramente visible en todo momento, o al menos se vislumbra tras la trama de los hechos. Toda la poesía protestante está visiblemente inspirada en la *Biblia*, y muy particularmente en los Salmos, tanto la de Longfellow como la de William Blake, por muy alejadas que estén la una de la otra. Citas, alusiones, referencias implícitas al texto sacro, se encuentran por todas partes; no hay ningún novelista inglés en quien estas citas y alusiones no puedan percibirse. La formación bíblica ha impregnado tan hondamente al mundo protestante que incluso aquellos que, siendo sólo protestantes por su bautismo, se declaran alejados de todo dogma, la manifiestan igualmente. El caso de *André Gide* (1869-1951) es revelador a este respecto. Su prosa está llena de fórmulas bíblicas; sin cesar se refiere a la enseñanza de las *Escrituras*; muchas veces da por título a sus obras citas evangélicas: *Si le grain ne meurt...* o *La Porte étroite*.

Pero los reformados no han ejercido solamente una influencia visible sobre la literatura asociando toda la Revelación de la Palabra divina al Libro de los Libros. Conviene repetirlo: La Reforma había sido una aventura espiritual antes de convertirse en un acontecimiento histórico. Algunos hombres se plantearon en términos personales los grandes problemas de la condición humana y los de las relaciones del alma con Dios. Esta misma experiencia fue vivida por otros hombres de la misma forma, es decir insistiendo sobre los puntos en los que Lutero o Calvino la habían concebido: el contacto directo con Dios, el sentimiento trágico de la vida obliterada por el pecado, la necesidad de entregarse a la gracia. Son éstos los elementos espirituales que se encuentran sin cesar en la base de toda la literatura que puede llamarse verdaderamente protestante. Es eso lo que le confiere su atmósfera propia.

Hay muchas obras maestras que pueden ser consideradas como fundamentalmente protestantes, obras en que aparece este recurso directo a Dios que es fundamental en los reformadores. Es la llamada angustiada de un Kierkegaard errando por las landas de Jutlandia, tan desesperadamente solo, a no ser por la presencia de Cristo. Es *Strindberg* (1849-

1912), llevado a elegir entre el *Infierno* y la prosternación; es el grito seco de *Matthew Arnold* (1822-1888) cuando escribe su poema *Inmortalidad*, o el narrador de aventuras *R. L. Stevenson* (1850-1894) cuya fe le lleva a vivir su única aventura, aquélla de la que dejó testimonio en *If this were faith*. Muy próximo a nosotros, misteriosamente compenetrado con las angustias del hombre del siglo XX, se halla un poeta anglicano, T. S. Eliot, quien, en su *The Waste Land* se vale de la imagen de *la tierra desolada* para expresar la certeza de que en el vacío de una vida sin fin y sin sentido, sólo hay un refugio, el Dios Salvador.

La situación del hombre en el conflicto del pecado y la gracia, considerado desde el punto de vista protestante, ha tenido decisiva influencia en la literatura. Se ha demostrado a menudo que, por vocación, el escritor protestante es un maestro de la vida secreta, para quien cuentan más las realidades interiores que los acontecimientos objetivos, y que, espontáneamente, coloca a su personaje en la batalla del bien y el mal. Incluso cuando no hace ninguna referencia formal a las realidades religiosas, hay obras que se podrían considerar típicamente protestantes porque sólo en el clima espiritual de la Reforma podrían haber surgido. Un ejemplo característico es *Judas el oscuro*, de *Thomas Hardy* (1840-1928), las novelas de «Nueva-Inglaterra», de Nathaniel Hawthorne y, aún más claramente, la inolvidable *Cumbres borrascosas*, de Emily Brontë, donde la pasión carnal está tratada en un clima evidentemente puritano. Nada más laico en apariencia que el teatro de Ibsen, enteramente construido sobre los conflictos de pasiones e intereses, o sobre especulaciones filosóficas de las que está ausente la fe. Pero resulta también evidente que el sentido verdadero de su obra sólo se comprende al recordar que la acción se desarrolla en la Noruega del más estricto luteranismo; es decir, que se trata en principio, en profundidad, de un «teatro del alma». Y conviene recordar cómo, tras la crisis terrible de *Infierno*, Strindberg se convirtió, y murió abrazando la *Biblia* contra su pecho, después de haber mostrado el sentido protestante del pecado en la *Danza de los muertos* y *La Sonata de los Espectros*.

Precisamente porque el alma protestante es un alma que se analiza, que se siente pecadora, ha contribuido poderosamente al nacimiento y desarrollo de la novela psicológica. Este origen no es único: la tradición jansenista, la de los clásicos franceses del Gran Siglo, ha tenido también marcada influencia. Pero no hay que olvidar que fue el ginebrino Juan Jacobo Rousseau, protestante esencialmente a pesar de su querella con la Comisión de Pastores, quien, al crear el *Diario íntimo*, al dar ejemplo de una sinceridad total —no exenta de cierto cinismo— orientó toda una corriente de la literatura moderna hacia este género en el que el escritor intenta poner al desnudo el fondo del ser, analizando los movimientos de la conciencia. No es una casualidad el que precisamente uno de los creadores de la literatura psicológica, *Benjamin Constant* (1767-1830), se haya formado en el clima de Coppet, junto a *Madame de Staël* (1766-1817), a orillas del lago de Ginebra; su *Adolphe*, aún mejor que la *Corinne* de su maestra, tiene una sonoridad casi hugonote, aunque la fe no represente allí el menor papel. Se ha podido observar que incluso la manera como Constant expone las faltas morales de su héroe es completamente diferente de la de Chateaubriand, por ejemplo, católico éste e indulgente con los «bellos pecados» de su *René*. De este análisis psicológico brotó toda una corriente de literatura analítica, lúcida y seca, obsesionada por la preocupación de una completa sinceridad, la sinceridad que el hombre debe tener frente a Dios, una corriente que lleva a obras como *L'Inmoraliste*, donde la justificación por la inteligencia sustituye a la gracia. Esta literatura protestante tiene su estilo, un estilo contenido, calculado, avaro de esplendor externo, pero cortante como un bisturí de almas. Los excesos a que puede llevar esta preocupación exclusiva de analizarse en su pecado, en su miseria, podemos medirlos considerando la figura de *Frédéric Amiel* (1821-1881), el hombre que dejó que el análisis de su

vida fuera devorando su vida, y que de este examen de conciencia que sólo un calvinista triturado por la predestinación podía llegar a hacer, sacó la prodigiosa madrépora de 18 000 páginas que es su *Diario*.

Podríamos también preguntarnos si no es la convicción esencialmente protestante de que «el Espíritu Santo habla en el espíritu del hombre» lo que ha determinado en la literatura protestante toda una corriente que se sitúa en la encrucijada del misticismo cristiano, del iluminismo y de la Gnosis. A menudo esta corriente aflora en escritores que se creen lejos de todas las iglesias de la Reforma: no por eso dejan de ser, en el trasfondo de su alma, protestantes por encima de todo. Por ejemplo, *Novalis*, en el umbral de nuestro mundo (1773-1801), que se revuelve contra la Reforma, se acerca incluso durante un tiempo al catolicismo, pero cuyo lirismo místico está próximo a la inspiración de las sectas «espirituales» e influirá directamente sobre Schleiermacher.[1] Por ejemplo también *William Blake* (1757-1827), que por más que se revuelva contra todos los clérigos y todas las iglesias, y por más que su metafísica satánica sueñe con «casar el Cielo y el Infierno», sigue siendo protestante no sólo por el tono, el estilo, las imágenes, sino, sobre todo, por esa especie de abandono a la inspiración que hace de él un pariente espiritual de William Fox, de Wesley, de los «inspirados» protestantes. Hay un clima protestante donde se sitúan las búsquedas de un Edgar Allan Poe, fascinado por el Más Allá, las de un Henry James, apasionadamente entregado a profundizar en los secretos de su fuero interno, o de un *Rainer María Rilke* (1875-1926), para quien lo divino se hallaba en los misterios del mundo creado tanto como en los abismos del ser entregado a la muerte.

Se podría indicar también cómo la corriente evangélico-social que vimos nacer y desenvolverse a lo largo del siglo XIX ejerció una influencia directa sobre todo un sector de las letras: Dickens la expresa en sus orígenes; se manifiesta igualmente en el generoso alegato de Beecher-Stowe por el querido «Tío Tom», el esclavo negro oprimido, y desemboca hoy en las novelas de Dreiser o de Sinclair Lewis junto con otras influencias. Resulta, pues, que todo lo que puede ser considerado como decisivo en el protestantismo moderno, sus elementos fundamentales, sus aspectos sorprendentes, su desarrollo, ha encontrado expresión literaria adecuada. Es éste uno de los signos más claros para reconocer el vigor de una fe.

1. Que le llamará «un iniciado en la muerte».

Hic et nunc

Al fin de una rápida visión panorámica del protestantismo tal como se presenta entre nosotros, la conclusión que evidentemente se impone es que, bajo los más diversos aspectos, el protestantismo muestra una gran vitalidad. La siniestra profecía formulada por Nietzsche a fines del siglo pasado: «¡Dios ha muerto!», se dirigía tanto al protestantismo como al catolicismo, y parecía condenar a la desaparición a las iglesias surgidas de la Reforma tanto como al catolicismo. Pero la resonante predicción no ha resultado más que el grito de un profeta de los abismos, desmentido por los hechos. Los cristianos seguidores de Lutero y Calvino han resistido al desafío, como lo han hecho los católicos y los ortodoxos. Tanto para unos como para otros, sesenta años después de la desaparición del mensajero de Zarathustra, Dios no ha muerto: sigue siendo el gran viviente.

Esta vitalidad del Cristianismo de la Reforma no se manifiesta sólo en la realidad concreta. Si decimos que el protestantismo vive una etapa de plena vitalidad no lo hacemos sólo en razón de los 268 millones de fieles que le atribuye, en 1963, el oficioso *World Christian Handbook*, ni por el hecho de que ejerza una indiscutible influencia política y social; tampoco a causa de la expansión que ha conocido desde hace ciento cincuenta años,

y que no se ha detenido desde entonces: es porque la Reforma, que lo ha hecho nacer, continúa siendo para millones de almas una experiencia espiritual auténtica, vital, cuyos postulados pueden considerarse inadmisibles y algunas de sus conclusiones condenables, pero cuya realidad no se puede negar en justicia.

¿Es posible decir hacia qué tiende esta fuerza innegable y qué es lo que aporta a la problemática religiosa de la humanidad? Un conjunto tan vasto y tan complejo como el protestantismo no se puede reducir cómodamente a esquema. Es evidente que la Reforma no es vivida de la misma manera por un protestante liberal como Albert Schweitzer, por un «fundamentalista» americano como el senador Bryan, o por un miembro de una «Asamblea de Dios» pentecostal. Iglesias, denominaciones, sectas, son igualmente distintas en sus instituciones, en sus aspectos y en su espíritu, aunque un examen atento revele entre ellas afinidades sustanciales. Las respuestas a una pregunta del estilo de: «¿Adónde va el protestantismo?», exigirían un gran número de considerandos y distinciones. Se pueden indicar simplemente algunas grandes líneas de fuerza según las cuales el Cristianismo salido de la Reforma parece preparar su porvenir, *hic et nunc*, como dirían los discípulos de Karl Barth.

La Reforma, no es necesario repetirlo, es una revolución religiosa realizada en nombre de la libertad. En la raíz del pensamiento de los grandes reformadores, conviene repetirlo una vez más, está la convicción de que todo hombre es capaz de vivir por sí solo la aventura espiritual, y de que es libre, puesto que todo se juega en definitiva en el frente a frente del alma con su Redentor, en la dialéctica interior del pecado y la gracia. De ello se deduce que para recibir el mensaje de Dios, el hombre no necesita más mediador ni más guía que Cristo. Y que es libre también de encontrar por sí solo, en la Escritura que contiene el mensaje, las reglas de vida que necesita. Tal es el principio del «libre examen».

Hemos visto en las páginas precedentes cómo de esta referencia imperiosa a la libertad han resultado dos consecuencias que, en definitiva, y a pesar de las hábiles tentativas de justificación, no han sido precisamente favorables para la causa protestante. La primera se observa en lo que se refiere a la organización eclesial: la multiplicación sin fin de las iglesias, denominaciones, sectas, resultado ineluctable del genio del protestantismo, constituye, indiscutiblemente, una de sus debilidades. Pero uno de los rasgos característicos del protestantismo de nuestra época es precisamente la neta reacción contra este fraccionamiento sin fin. La reacción se señala también en el aspecto institucional: por ejemplo, en las Federaciones que unen en el plano mundial a las variedades del protestantismo, Federación luterana, Unión baptista, Federación metodista, e incluso las que intentan, como en Francia, agrupar a todos los protestantes de cualquier profesión de fe, para la defensa y promoción común. La reacción se manifiesta también —y el hecho es, sin duda, aún más importante— por la aparición de un nuevo estado de espíritu que trasciende las divisiones tradicionales. A veces porque no se les concede la menor importancia, como ocurre en los Estados Unidos, donde se cambia de «denominación» al cambiar de mujer o de domicilio; pero también ocurre a menudo que, más allá de las fronteras eclesiales, las conciencias quieren captar una esencia de la Reforma que anime su vida espiritual. Así, los promotores de la renovación litúrgica, como Barth, se dirigen no a una iglesia protestante, sino a todas, y de hecho ejercen sobre todas su influencia. Igualmente, la corriente neolitúrgica y sacramental supera los marcos de todas las iglesias. En Taizé los hermanos de la Comunidad proceden de veinte formaciones protestantes, y ni Billy Graham ni los dirigentes del Rearme moral manifiestan vinculación especial a ninguna iglesia. Ocurre como si el protestantismo, sin renunciar a su diversidad, intentara encontrar una especie de unidad informal.

La otra consecuencia del principio de libertad absoluta ha sido aún más lastimosa. El libre examen, aplicado sin límite a todos los elementos fundamentales de la religión, lleva

a vaciarla de su sustancia. Recordemos que en los primeros años del siglo XX la evolución precipitada del protestantismo hacia el liberalismo, tan alabada por muchos, conducía a hacer de él una religión sin dogmas, que recubría con un barniz evangélico ideologías humanitarias características de su época. El resultado era espiritualmente tan pobre que los hijos auténticos de Lutero y de Calvino no podían de ningún modo mostrarse conformes. Fue entonces cuando se inició el movimiento de renovación teológica, escrituraria, sacramental y monástica, cuyos diversos aspectos hemos visto ya. En esta renovación se halla sin duda uno de los elementos decisivos del protestantismo de hoy, que ha visto claramente dónde se hallaba el peligro mortal y ha reaccionado de manera diversa contra los excesos de una libertad mal concebida.

Sería realmente exagerado decir que todos los protestantes han comprendido este peligro. Es incluso probable que un gran número de ellos, la mayoría sin duda, continuarán deslizándose hacia una especie de evangelismo humanitario y moralizador, tal como se encuentra en la *American way of faith;* otros se mantendrán en un biblicismo puramente formal y mecánico como se ve en numerosos baptistas. Pero es un dato de gran importancia el que la élite pensante del protestantismo haya aceptado volver a las exigencias de la trascendencia, bien se trate de la que define, dogmático, Karl Barth, o de la que Paul Tillich coloca en los abismos de la Creación explorados por la Ciencia.

Es en el contacto de estas dos corrientes que acabamos de considerar, la que tiende a reconstituir una cierta unidad interclerical, y la que vuelve a las raíces de la fe reformada, donde se sitúa el movimiento más significativo, más determinante del protestantismo *hic et nunc*, el *ecumenismo*. Será conveniente señalar su carácter y desarrollo.[1] Nacido en nuestro siglo, inspirado primero en la preocupación única de llevar el orden a una situación confusa, desarrollado como un medio de eficiencia según un principio análogo al famoso de «la unión hace la fuerza», el movimiento ecuménico ha evolucionado muy rápidamente hacia una meta mucho más interesante. Uno de los grupos más activos en sus orígenes fue el que llevaba por denominación *Faith and Order*: la idea fundamental consistía en asociar la reestructuración y el ahondamiento en la fe. Era imposible pretender acercar a las iglesias entre sí sin plantearse el problema de la iglesia. En relación con el ecumenismo aparece un indispensable esfuerzo dogmático al que se han asociado los grandes promotores del movimiento de renovación teológica y espiritual, desde Karl Barth a Oscar Cullmann. Y Taizé, nacido de una intención puramente mística, se ha convertido también en un importante centro de ecumenismo.

Desde luego, la corriente ecuménica no arrastra por igual a todo el protestantismo. En su seno se manifiestan resistencias manifiestas o larvadas. Los que sostienen la vieja concepción de la libertad de las iglesias no se han rendido ni mucho menos, y no les faltan argumentos para combatir el «confusionismo ecuménico». Pero parece indiscutible que en esta tendencia al ecumenismo se halla una de las líneas de fuerza del protestantismo contemporáneo, y que ya no es posible volver atrás cuando tantas posiciones comunes han sido tomadas ya, y que incluso, como en el caso de la iglesia de la India, aparecen formaciones nuevas que encarnan visiblemente la aspiración ecuménica. El hecho es de una importancia capital no sólo para el porvenir del protestantismo, sino también para el de todo el Cristianismo. Hay una lógica en todos los grandes movimientos del espíritu humano; más aún: una necesidad. Al acercarse las iglesias entre sí en nombre de principios superiores, las iglesias protestantes postulan otros acercamientos que se operarán en nombre de un principio aún superior: la fe en el único Salvador, para vincularse con las otras religiones cristianas que no fueron afectadas por la Reforma. Ya en las Asambleas del «Consejo ecuménico de las iglesias» se vio tomar asiento a los representantes de las iglesias ortodoxas de Oriente, e incluso sacerdotes

1. Capítulo VI de este libro.

católicos asistir como observadores. También en el curso de la semana de la Unidad[1] se unieron la oración protestante y la católica...

Ciertamente, es aún prematuro sacar conclusiones de lo que por ahora no pasa de ser una simple orientación. Pero no está prohibido, en una perspectiva «ecuménica», preguntarse ya no como han hecho tantos lo que hay de reprensible y condenable en los cristianos surgidos de la Reforma, sino lo que pueden aportar de positivo a la Iglesia universal. No es preciso repetir que, para un católico, el protestantismo es, sigue siendo, una «opinión divergente», una herejía y que, a sus ojos, la Iglesia universal se confunde con aquélla a la que fue confiado el poder de las llaves. Pero es de fe también, puesto que lo enseña la Escritura inspirada, que el papel de los heréticos es útil en la economía de la salvación. El protestantismo no puede proponerse como «religión del hombre moderno», como hizo Taine, como estuvo tentado a creer el joven Bergson, como en nuestros días ha intentado definirlo Tillich; pero puede ayudar a los cristianos del siglo XX a poner de relieve cierto número de realidades y verdades que no todos tienen por igual presentes en el espíritu. Grandeza infinita de Dios, libertad de la Gracia, papel siempre activo del Espíritu Santo, necesidad de una cierta pobreza visible en la Iglesia, proclamación del sacerdocio universal, que supone la definición de un laicado con mayor participación en el acto religioso: estos puntos concretos, y algunos otros, son puestos a plena luz por el protestantismo. Ciertamente, los católicos los encuentran también en su fe, pero no es ofenderlos el decir que no siempre han dedicado a todos igual atención.[1]

Resumiendo en una breve frase todo lo que la Reforma quiere ser, Jacques Ellul escribía:[2] «Es una cuestión planteada a la Iglesia universal.» San Pablo no expresaba otra idea en su famoso: *Oportet haereses esse.*[3]

1. Véase, sobre todos estos hechos, el capítulo VI.

1. Cuaderno de *Présences,* ya citado, página 257.

2. Algunos de estos puntos fueron precisamente objeto de los trabajos del Concilio Vaticano II: papel del laicado, exigencia de la pobreza.

3. Los tres capítulos de esta obra dedicados al protestantismo han sido releídos por el Reverendo Padre Tavard, profesor en el Mount Mercy College, de Pittsburgh, y por el pastor Marc Boegner, de la Academia Francesa, Presidente de honor de la Federación Protestante de Francia. El autor expresa a ambos su agradecimiento caluroso por tan valiosa colaboración.

IV. LA HERENCIA DE BIZANCIO: LA IGLESIA ORTODOXA

Una frase de Dom Pitra

En el año 1858, Dom Pitra, el sabio benedictino de Solesmes, que tres años más tarde sería cardenal y bibliotecario de la Iglesia, pasó una temporada en Bélgica, en Brujas, en casa de su amigo Monseñor Malou. Este Obispo, uno de los más cultos de su tiempo —había sido uno de los restauradores de la Universidad de Lovaina—, era un bizantinólogo eminente, uno de los rarísimos miembros de la jerarquía católica preocupado profundamente por los problemas del Oriente cristiano. Había reunido una colección muy rara, a decir verdad, única en Europa, donde se hallaban reunidas todas las obras y documentos esenciales sobre las iglesias orientales y la controversia que las había separado de Roma. Dom Pitra, a quien interesaba muchísimo el tema, pasó largas horas en la biblioteca de su huésped. Aprovechando la lección de su estancia, escribió entonces a un amigo: «¿No es sorprendente que hayamos olvidado a los griegos, mientras con enorme esfuerzo se han amontonado los libros contra la Reforma?» [1]

La observación resultaba pertinente. Por muy mal que conocieran los católicos a los protestantes y a los anglicanos, al menos se tropezaban, se codeaban con ellos. Buenas o malas, los católicos mantenían relaciones con los protestantes en numerosos países. Pero por lo que respecta a los cristianos de Oriente separados de Roma —a los que, al modo de su tiempo, llamaba Dom Pitra «los griegos»— todo era distinto. Era otro mundo, cerrado sobre sí, inaccesible, sobre el cual el católico medio —e incluso el católico cultivado, si juzgamos de acuerdo con *Du Pape*, de Joseph de Maistre— no tenía más que ideas sumarias. Si se hablaba de la iglesia rusa se creía definirla aludiendo con desprecio a los «popes sucios e ignorantes». Si se trataba del Cristianismo griego, se repetían viejas fábulas absurdas sobre los excesos de los estilitas, de ermitaños recluidos en sus grutas, y de unos singulares místicos cuya oración, se decía, exigía la contemplación de su propio ombligo. Pero, a pesar de Migne, la gran tradición de los Padres griegos se había olvidado, y con ella toda la riqueza de la liturgia bizantina. Esta ignorancia duraría mucho tiempo aún, hasta nuestra época, hasta la gran dispersión de pueblos que siguió a la Revolución rusa de 1917 y luego al fin de la Segunda Guerra Mundial, y que, al lanzar al exilio a millares de rusos y cristianos orientales que se establecieron entre los cristianos, católicos y protestantes de la Europa occidental y de América, había de traducirse en una mejor comprensión. En el siglo XIX el desconocimiento era total, y desde luego, recíproco, tan extendido en un campo como en el otro.

Esto explica el asombro de los católicos cuando algunos Papas, repetidamente preocupados por el problema de la separación entre Oriente y Occidente cristianos, y habiendo realizado tentativas de aproximación, fueron rudamente rechazados. El 6 de enero de 1848, es decir, poco tiempo después de su elección, Pío IX envió a las autoridades religiosas griegas la encíclica *In suprema Petri Sede*, que era un llamamiento a la unión. Luego, en 1868, cuando convocó el Concilio Vaticano, dirigió una carta «a todos los obispos de rito oriental que no están en comunión con la Sede Apostólica» para invitarlos a la Asamblea. Veinticinco años más tarde, León XIII realizó otra tentativa con la encíclica *Praeclara gratulationis*, de 1894, que completó al año siguiente con la encíclica *Orientalium*, en la cual aseguraba que los «latinos no quieren de ningún modo atentar contra los privilegios, derechos y tradiciones históricas» de los orientales.

Todas estas tentativas de aproximación fracasaron. A la primera apertura de Pío IX, respondió el patriarca de Constantinopla, de acuerdo con los otros tres patriarcas orientales, veintinueve metropolitanos y, según se cree, con el de Moscú, por medio de una verdadera encíclica, en la que exponía su deseo de que el Papa «se convirtiera» a la verdadera fe y volviera a la «verdadera Iglesia, católica, apostólica y ortodoxa». Añadía, lo que tocaba realmente el fondo del problema: «Entre nosotros, ningún patriarca, ningún Concilio ha podido

1. A. Battandier, *Le cardinal Pitra*, página 361.

jamás introducir novedades, porque el cuerpo mismo de la Iglesia, es decir, el pueblo mismo, es guardián de la religión.» A la invitación al Concilio, la mayor parte de los obispos orientales respondieron con un despreciativo silencio y otros con un categórico «no ha lugar». En cuanto a los llamamientos de León XIII, infinitamente más hábiles, prudentes y generosos, no fueron mejor acogidos. Mientras tanto había sido proclamado el dogma de la Inmaculada Concepción y, más grave aún, el de la Infalibilidad Pontificia. El patriarca Antimio VII estigmatizó las «innovaciones romanas» con acerbo tono.

Este diálogo de sordos revela claramente el desconocimiento que los cristianos de ambos campos tenían de lo que los separaba. Para los latinos, los orientales habían roto el lazo que los unía a la Iglesia y rehusado admitir la jerarquía legítima, tal como el mismo Cristo la había establecido. En consecuencia, la unión sólo era concebible en forma de sumisión, que se designaba poéticamente con la frase «vuelta al redil de las ovejas extraviadas». En sus apelaciones a la reconciliación, los Papas hablaban con naturalidad de este retorno. Pero los orientales, lejos de sentirse extraviados, consideraban que eran los romanos los que se habían apartado del credo y de las tradiciones de la primitiva Iglesia, cuyo depósito, intacto, creían guardar ellos en Oriente. La unión, bajo su punto de vista, sólo podía realizarse sobre las bases de la fe indivisa de los primeros siglos, con exclusión de todo lo que los acontecimientos habían llevado al catolicismo a precisar, a añadir, en particular en lo que se refiere a la autoridad del Obispo de Roma. Las dos actitudes eran evidentemente inconciliables. Aun cuando, tanto un campo como el otro, tendían a la unión, no se veía la manera de hacer posible el acercamiento.

"Ortodoxia" o catolicidad

Así se erguía, tanto frente al catolicismo como frente al protestantismo, en una posición quizá menos violenta y agresiva que la que enfrentaba a católicos y protestantes, pero no menos decisiva ni categórica, otra comunidad cristiana, otra iglesia, consciente de su grandeza, de su fuerza, y que reivindicaba para sí sola la integridad de la fe y la fidelidad a las enseñanzas del pasado. Esto quedaba bien patente en la palabra con la que esta iglesia se designaba a sí misma: iglesia «ortodoxa», «ortodoxia».

El término sólo se comprende con referencia a la Historia. Ser ortodoxo significa etimológicamente «estar en la verdadera fe», no compartir las «opiniones particulares» —las «herejías»— que desde los inicios del Cristianismo se han manifestado en su seno. En realidad, los fieles de la gran iglesia se habían atribuido este título en el curso de las violentas disputas que sobre la naturaleza de Cristo habían agitado al mundo cristiano en el siglo IV, luego en el V, durante la crisis del arrianismo, y después, especialmente, durante las crisis del nestorianismo y el monofisismo.[1] De hecho, llamarse «ortodoxo» era sentirse vinculado sin reservas a las decisiones del Concilio de Calcedonia del año 451, que había reconocido en Cristo una única persona con dos naturalezas, unidas «sin confundirse, sin modificarse, sin dividirse, sin separarse». Desde luego, desde este punto de vista, los occidentales no eran menos «ortodoxos» que los orientales. Tanto para unos como para otros, los cánones de los siete primeros concilios ecuménicos que, desde el 325 al 784, fijaron las reglas de la fe sobre la Santísima Trinidad y sobre la naturaleza de Cristo, eran indiscutibles. Y el Cristianismo oriental no se sentía menos «católico» que el occidental-católico, es decir, universal, según el calificativo lanzado en el siglo I por San Ignacio de Antioquía, y que el Símbolo llamado de Nicea había hecho figurar en la definición de la Iglesia. Cuanto más, puede decirse que existía una diferencia de acentuación. En Oriente se insistía más sobre la «ortodoxia», es decir, sobre la fidelidad a los

1. Sobre el nestorianismo y el monofisismo, véase capítulo V.

dogmas, quizá porque habían sido más frecuentemente puestos en tela de juicio; en Occidente, como el esfuerzo máximo se había realizado para la conversión de los bárbaros, la atención se inclinaba más hacia la «catolicidad».[1] Pero mientras, a pesar de las discusiones más o menos abiertas, las dos partes de la Cristiandad permanecieron unidas, nadie pensó en oponer «ortodoxia» a «catolicidad», en hacer de «católicos» y «ortodoxos» hermanos separados y casi enemigos.

Todo cambió tras la separación del siglo XI, que fijó los antagonismos y acabó por ir dando poco a poco al término «ortodoxo» el valor que hoy le concedemos. Esta separación se realizó al término de una evolución histórica, por razones en las que la teología de la Trinidad y la eclesiología estuvieron estrechamente implicadas con motivaciones sociológicas y políticas. Es inexacto decir que el cisma se produjo de repente, por la mala voluntad, el orgullo, la ambición o la torpeza de algunos hombres. Si hubo en aquel momento responsables, fueron en gran medida impulsados por fuerzas que sobrepasaban con mucho su voluntad personal. No debemos olvidar que mucho antes, desde mediados del siglo IV y hasta el VIII, en relación con las crisis que agitaron a la Iglesia de Oriente, y como consecuencia de ellas, Constantinopla rompió cinco veces con Roma y permaneció separada ciento cincuenta y dos años. De hecho fue el movimiento de la vida, de la historia, lo que llevó a las dos partes de la Iglesia a apartarse entre sí. Mientras los jefes de la Iglesia situaron en el primer plano la exigencia de unidad, ésta fue salvaguardada; cuando las ambiciones o intereses se sobrepusieron a esta preocupación sobrevino la ruptura.

Ya en tiempos de Diocleciano la división del Imperio en dos partes, confiadas cada una a un Augusto, había dejado vislumbrar, a pesar de las precauciones jurídicas tomadas para evitarlo, que en aquel cuerpo inmenso trabajaban ya fuerzas de ruptura, y que la unidad del *Imperium* resultaba prácticamente una ficción. Tomando a su cargo el mundo de la romanidad, el Cristianismo le impuso otra unidad, la de un común bautismo, la de la pertenencia a una Iglesia única. Pero era demasiado difícil hacer que las diferencias étnicas, la evolución divergente de las costumbres, el juego de los intereses políticos y económicos no hiciesen aparecer diferencias cada vez más graves. Las invasiones de los bárbaros, que durante diez siglos dejaron aún libre a Oriente mientras recubrían a Occidente en su totalidad, modificaron la estructura de la sociedad romano-cristiana. Los orientales, orgullosos de poseer una vieja civilización, se sintieron tentados a tratar como bárbaros a todos los occidentales. Estos, por su parte, apoyados en una fe más sencilla y que se prestaba menos a disputas, consideraban despreciativamente a aquel Oriente siempre dispuesto a la discusión y al debate sobre las verdades de la salvación. También los temperamentos eran opuestos: el de Occidente, más práctico, más jurídico, más activo, más lógico; el otro, más místico, más especulativo, más irracional e inclinado a una concepción sintética de la vida. Incluso la lengua que hablaban los occidentales, el bajo-latín, era objeto de burla en Oriente, hasta el punto de que el Emperador Miguel III lo calificaba de «dialecto escita». En cuanto a los latinos, gobernados desde entonces tanto en lo espiritual como en lo temporal, y cada vez más, por descendientes de germanos, apenas podían comprender lo que las tradiciones griegas y orientales habían aportado a la Iglesia en el terreno de la alta espiritualidad y de la especulación teológica.

El conflicto era fatal desde la aparición, a fines del siglo VIII, del Imperio carolingio. Los historiadores occidentales acostumbran a mostrar a Carlomagno como un restaurador, en beneficio propio, del Imperio romano de Occidente, derrumbado por las invasiones germánicas. Pero los orientales no compartían esta

1. La palabra misma de *catolicidad* no significa sólo para los orientales, *universalidad*: significa también lo que es confesado siempre y en todas partes, y por otra parte, el milagro del Espíritu Santo que hace que la más pequeña iglesia local posea la misma plenitud de carismas y verdades que la Iglesia universal.

opinión. Para ellos el único Imperio romano legítimo era el que tenía Constantinopla como capital, y para ellos el germánico Carlos era un usurpador. Al mismo tiempo se esbozaba una tensión creciente, dentro de la misma Iglesia, por la importancia que el Papa iba tomando poco a poco al estar sostenido por el Emperador a quien había coronado y consagrado. Por razones de prudencia diplomática, Bizancio reconoció la organización recién establecida, pero lo hizo con tantas reservas y con tan claro desdén, que el Emperador occidental comprendió perfectamente su actitud real. Y por si Carlomagno aún no hubiera comprendido, la negativa de la Emperatriz Irene a concederle su mano le resultó lo bastante reveladora. Resolvió, pues, arruinar la autoridad del Emperador bizantino. Para lograrlo, y para quebrantar al mismo tiempo y de un solo golpe el poder de la Iglesia oriental que lo sostenía, Carlos llevó su ataque al terreno de la fe. Los *libros carolinos* acusaron a los basileos de ser infieles a la verdadera doctrina, lo que permitía apoyar en la fe sus derechos a la sucesión imperial.

Así pasó el conflicto del plano político al teológico, con la cuestión del *Filioque*. El Símbolo de Nicea (325), completado por las decisiones del Concilio de Constantinopla (381), había proclamado, refiriéndose a los términos del *Evangelio según San Juan* (XV, 26), que «el Espíritu Santo procede del Padre». Pero el Concilio español de Toledo del año 589, reunido para luchar contra el arrianismo, había considerado que esta fórmula, al apartar al Hijo de la «procesión del Espíritu Santo», daba armas a los herejes que se negaban a considerarlo como Dios, igual que el Padre. Por eso, ante el verbo *procedit* del Credo añadieron las palabras *Filioque:* El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. Era indudablemente una innovación, aunque la fórmula interpuesta correspondía perfectamente a la verdad teológica. Y los cristianos ligados a la tradición, como eran todos los orientales, tenían derecho a indignarse.[1] Podemos suponer que la escasa inteligencia teológica del Emperador Carlomagno no tenía muy clara idea de aquellas sutilezas, pero vio en ellas un arma contra los bizantinos, y, a pesar de que los Papas manifestaron expresamente sus reservas, el *Filioque* entró en la liturgia de los países francos, donde sigue aún.

Para que estallara el conflicto violento bastaba una oportunidad. Por ejemplo la presencia simultánea en las sedes de Roma y Constantinopla de dos hombres igualmente enérgicos y resueltos a defender sus derechos. Entonces se planteó otro problema, de orden eclesiológico: ¿quién debía tener primacía en la Iglesia? La tradición, desde el siglo V, venía admitiendo que la Iglesia tuviera cinco jefes regionales, los cinco Patriarcas de Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén. Al primero se le reconocía una cierta primacía hasta el punto de que los orientales recurrían a su arbitraje, pero no se había logrado precisar perfectamente esta situación. A mediados del siglo IX la situación cambió. En Constantinopla accedió al patriarcado un hombre en muchos aspectos notable: antiguo funcionario imperial, amplia inteligencia admirablemente formada en la línea de Demóstenes, Aristóteles y Platón: Este hombre era Focio. Intentó reforzar la autoridad de su sede e igualarla al menos a la de Roma. ¿Acaso no era la Iglesia de la gloriosa Bizancio más venerable y poderosa que el Patriarcado del Occidente bárbaro? Pero en el mismo momento era Papa en Roma *San Nicolás I* (858-867), una de las personalidades más fuertes de su tiempo, que no había dudado en enfrentarse con el Emperador carolingio Lotario II cuando éste quiso divorciarse. Focio había sido nombrado en condiciones poco regulares, y el Papa, pasando por encima de las decisiones de un Concilio oriental, se negó a reconocerlo. Apoyado por su Emperador, Focio

1. En nuestros días algunos espíritus sutiles han podido extraer de esta pequeña adjunción teológica consecuencias sobre el papel en la religión de la institución eucarística frente a la acción del Espíritu Santo, base de la fe oriental, e incluso sobre la autoridad del Vicario de Cristo, frente a la idea, tan grata a los orientales, del sacerdocio universal...

respondió acusando a San Nicolás «de innovaciones peligrosas y de pretensiones injustificadas», y reunió un Concilio para desposeerlo. Se iba, pues, hacia la ruptura cuando desaparecieron de escena los dos adversarios: el Papa murió y el patriarca fue encerrado en un convento por el nuevo Emperador de Bizancio, Basilio I el Macedónico.

Transcurrieron dos siglos sin que se planteara de nuevo el conflicto, pero durante este tiempo las dos mitades de la Iglesia continuaron derivando según su propio rumbo. La distancia entre ellas no cesó de aumentar. El «sentido de Iglesia», es decir, de su unidad, se fue borrando cada vez más de los espíritus. Continuamente surgían disputas, querellas. Sobre el *Filioque*, desde luego, pero también sobre muchos otros temas, como el matrimonio de los sacerdotes, e incluso sobre cuestiones menores, como la de si el clero debía o no llevar barba o sobre el canto del *Alleluia* en Pascua.[1] A causa de una intervención pontificia se produjeron incidentes en los asuntos matrimoniales del Basileo. Con motivo de la acción de los latinos entre los búlgaros, que dudaban entre una u otra obediencia, hubo también tensión. Cesaron todas las relaciones entre Roma y Constantinopla, el nombre del Papa dejó de ser citado en las plegarias de Oriente, el patriarca dejó de informar al Papa de su nombramiento. La restauración de Bizancio bajo la dinastía macedonia, que coincidió con este momento, no contribuyó a mejorar las cosas, al reforzar el orgullo de la iglesia oriental. Si el papado no hubiera atravesado entonces un período de debilidad, la ruptura hubiera sido más probable, pero los bizantinos podían ignorar al Papa porque éste estaba imposibilitado para hacer valer sus derechos. Pareció incluso normal que Benedicto VIII, al coronar al Emperador germánico Enrique II, aceptara celebrar según el rito franco, es decir, con la adjunción del *Filioque*. Era una prueba más de lo bajo que había caído el patriarcado de Roma...

Todo hubiera podido seguir así durante mucho tiempo, y la separación entre las dos Iglesias se hubiera ido consumando lentamente, sin crisis violentas, si en el siglo XI la Reforma gregoriana no hubiera devuelto su esplendor al papado. Para arrancar a la iglesia de Occidente de la dominación feudal, los Papas cluniacenses reforzaron su autoridad sobre los obispos, y afirmaron con su famosa «teoría de las dos espadas» su derecho a juzgar a todos los laicos, incluso a los emperadores. Se empezó entonces a hablar de la infalibilidad doctrinal. Era evidente que esta vigorización del poder pontificio excluía la concepción oriental de la organización de la Iglesia.

Las condiciones para la ruptura se habían completado. Paradójicamente, la ruptura se produjo en el año 1054, con ocasión de una tentativa de acercamiento realizada por Roma para unir las fuerzas de las dos mitades de la Cristiandad contra el peligro normando. La responsabilidad de la ruptura recae sobre un hombre, Miguel Cerulario, patricio, de noble familia, que incluso había soñado con hacerse emperador por medio de un golpe de estado, y que luego, llegado al patriarcado en 1043, declaró que su función «no era inferior a la de la púrpura ni a la de la diadema», y que desde luego no estaba por debajo del patriarca de Roma. Hizo incluso proponer al Papa una división del mundo entre las dos Iglesias, de modo que cada una siguiera siendo universal en su esfera. La iniciativa pontificia de lucha contra los normandos le inquietó. León IX había convencido ya al Emperador de Occidente, Enrique IV, si convencía también al Basileo Constantino IX, ¿qué lugar iba a ocupar él, el patriarca, en este triunvirato? Ya veía al Papa interviniendo en Oriente. Sin descubrir sus propósitos, ideó una maniobra para complicar la situación: procuró reavivar las viejas querellas entre Roma y Bizancio, animando a un monje del Estudion a publicar un panfleto en el que se reunían todos los tópicos antirromanos. El mismo «reformó» brutalmente las igle-

1. Sobre la primacía de Pedro no se empezó a discutir verdaderamente más que a principios del siglo XII. Véase el texto de Nicetas de Nicomedia citado por el Reverendo Padre Le Guillou en *L'expérience de la collégialité en Orient*, Istina, 1964, I, páginas 120-121.

sias de rito latino que funcionaban en Constantinopla, y estallaron disturbios en los que fueron profanadas algunas hostias.

La desgracia fue que para activar la negociación diplomática, y para resolver el problema religioso, el Papa envió a Constantinopla como legado a un lorenés testarudo que carecía de las más elementales condiciones diplomáticas: el Cardenal Humbert de Moyenmoutier. Este hombre del Norte perdió el dominio de sí ante las argucias polémicas de los bizantinos, y creyó que podría arreglarlo todo con los mismos medios que le habían permitido «reformar» la Iglesia de Occidente. Amenazó a la Iglesia de Oriente con declararla «conciliábulo de heréticos, conventículo de cismáticos, sinagoga de Satán» si no reconocía la supremacía completa del Papa. Luego, cuando el patriarca se negó a mantener contacto con él, el 18 de julio del año 1054 fue en persona a Santa Sofía para proclamar su sentencia de excomunión contra Cerulario, gesto que sobrepasaba evidentemente sus poderes.[1] La ruptura, preparada por el maquiavelismo del Patriarca, se veía así consumada por la torpeza del legado pontificio, de tal manera que todo el pueblo bizantino quedó convencido de que la culpa de la ruptura correspondía a Roma por entero. Un Sínodo anatematizó a los legados. El texto de la excomunión fue quemado públicamente. La autoridad y la popularidad de Miguel Cerulario alcanzaron su punto más alto.

Este episodio penoso, en el que se acostumbra a situar el inicio del «cisma griego», no puso fin sin embargo a las relaciones entre Oriente y Occidente cristianos. Raros fueron los que comprendieron en aquel entonces la magnitud del desastre. Uno de ellos fue el santo patriarca Pedro de Antioquía, otro el monje Jorge el Hagiorita. Pero la «Communio in sacris» permaneció en uso por los fieles de ambas Iglesias. Los patriarcados asiáticos siguieron en contacto con Roma, cosa que por otra parte era indispensable a causa de las peregrinaciones. Incluso se vio a los Basileos ayudar a algunos conventos occidentales, por ejemplo al de Monte Cassino; pero esto no impedía que la polémica antirromana alcanzara en Bizancio una creciente intensidad. A los viejos agravios se añadían otros, a veces ridículos. Sin mucha preocupación por la lógica, se reprochaba a los occidentales el comer carnes no sangradas, cosa contraria a las prescripciones de la *Biblia*, pero también se les reprochaba ayunar a veces el sábado, lo que era, visiblemente, continuar el *Sabbat* hebraico. El uso del pan ázimo para la comunión fue también materia de indignación. ¡Un tratado sobre los francos, aseguraba incluso que, durante la misa, mujeres públicas iban a divertirse con los sacerdotes!

Las Cruzadas acabaron de hacer definitiva la ruptura. No por sus inicios, porque los primeros cruzados reconocieron los derechos canónicos de los obispos bizantinos, a quienes liberaban del yugo islámico y de quienes recibían la comunión; pero, instalados los cruzados en el país, los clérigos occidentales fueron reemplazando al clero oriental. La presencia en Jerusalén de un patriarca latino, y no muy ejemplar ciertamente, era un motivo de escándalo. Pero el escándalo fue aún mayor cuando los mercenarios de la IV Cruzada sitiaron y sometieron a saqueo la santa ciudad de Bizancio, enviaron a Occidente barcos llenos de objetos preciosos y de iconos, e instalaron en la sede de Focio y Cerulario a un patriarca veneciano. A partir de 1204 se puede decir que el antagonismo religioso entre cristianos orientales y occidentales se reforzó con un odio nacional que tardaría muchísimo en extinguirse. Las tentativas de unión esbozadas por algunos emperadores bizantinos cuando la amenaza turca se manifestó claramente, la del Concilio de Lyón de 1274, y sobre todo la del Concilio de Basilea de 1439, dictadas por preocupaciones políticas, chocaban con la negativa violenta de la opinión bizantina, que prefería el yugo turco a «la apostasía» romana. Las posiciones eran ya irreductibles, y se iban a mantener así durante siglos. Triste historia, pues, la de esta separación, cuya responsabilidad atri-

1. El texto contenía un error importante: acusaba a los bizantinos de haber suprimido el *Filioque* del Símbolo de Nicea.

buyó Juan XXIII por igual a ambas partes.

Tal fue el origen de esta oposición entre el Oriente y el Occidente cristianos, que con el tiempo había de ir agravándose. Como ocurre a menudo cuando dos seres, antes muy próximos, se separan, el juego mismo de la vida fue acentuando de año en año las diferencias y acrecentando los antagonismos. En el siglo XI los bizantinos elaboraron una lista de agravios contra los latinos: el panfleto *Sobre los francos* comprendía treinta y cinco. A los ya vistos se añadían otros no menos extraños: se aseguraba que los romanos se negaban a llamar a la Virgen «Madre de Dios» —aserción que refuta el texto mismo del *Ave María*—. Se decía también que revestían a sus obispos con seda y no con lana, que éstos no sabían prosternarse correctamente, sin doblar las rodillas. Y, más horrible aún, ¡comían animales impuros, como tortugas, cuervos y ratones! Pero la cosa no paró aquí. De siglo en siglo los agravios fueron creciendo en número. A fines del siglo XIV eran ciento cuatro; eran ciento cincuenta en el XIX, y los nuevos se referían en su mayoría a puntos insignificantes de la liturgia.

La incomprensión fue aumentando continuamente. Desde entonces el calificativo de que hacían gala los orientales tomó un sentido nuevo. Se sintieron «ortodoxos», no sólo porque habían sabido hacer frente a las viejas herejías cristológicas, sino también porque, frente a los latinos y sus peligrosas innovaciones, ellos representaban la inmutable fidelidad al pasado. Durante mucho tiempo el término fue desconocido en Occidente, y no se sabía cómo designar a esta parte de la Cristiandad separada de Roma. La fórmula «los griegos», que utilizaba Dom Pitra, era inexacta puesto que la mayoría de los fieles de esta iglesia eran rusos. Hablar de una «iglesia greco-eslava» no lo era menos, puesto que también comprendía en su seno a árabes, sirios, rumanos, georgianos. Joseph de Maistre la había llamado «iglesia fociana», nombre ajustado a la realidad, pero demasiado erudito. Los documentos oficiales utilizaban fórmulas retorcidas, como «iglesias de rito bizantino separadas de la Sede apostólica». Pío IX, en su carta de invitación al Concilio Vaticano, hablaba de «iglesias que se llaman ortodoxas», lo que ya era mucho porque las reconocía como iglesias, cosa que no hacía con los protestantes. Sólo en el siglo XX se impuso la denominación de «ortodoxos» para simplificar y referirse a un estado de hecho, sin conceder a la palabra una significación doctrinal. Pío XI lo utilizó también.

Podemos dejar de lado el vano catálogo de agravios atribuidos por Oriente a Occidente. Tras ocho o nueve siglos de ruptura, si intentamos exponer los puntos verdaderamente serios que separan a las dos iglesias veremos que son verdaderamente escasos. Lo que separa a los católicos de los ortodoxos es sin duda menos importante que lo que los une. Todos los grandes elementos de la fe son comunes, aunque no aparezcan bajo idéntica luz. Todos los sacramentos les son comunes. Para la Iglesia católica, el bautismo ortodoxo es válido, aunque la iglesia griega ha venido rebautizando durante mucho tiempo a los católicos que querían entrar en su obediencia, alegando que sólo es válido el bautismo por inmersión. La iglesia rusa los reconfirmaba. Las ordenaciones ortodoxas son válidas por no haber sido nunca discutida la continuidad de la sucesión apostólica. Si bien un católico no puede comulgar en una misa ortodoxa, no es porque no sea válida la consagración eucarística —lo es, indiscutiblemente— sino porque la palabra misma «comunión» implica la idea de pertenencia a la misma comunidad, cosa que no ocurre en este caso.

El obstáculo principal en el camino de la unidad es éste: las dos iglesias no constituyen una sola y misma comunidad. Y no lo son, de modo especial, por las discusiones dogmáticas, litúrgicas o disciplinarias que han surgido en el curso de los siglos. La cuestión del *Filioque* ha perdido realmente mucha de su importancia al admitirse en el Concilio de Florencia que la fórmula griega «El Espíritu Santo procede del Padre *por* el Hijo» es equivalente a la fórmula latina. Por otra parte los teólogos ortodoxos, desde hace mucho tiempo, no insis-

tían ya sobre este punto.[1] Existen diferencias más o menos graves sobre la doctrina de la Inmaculada Concepción; sobre la de las Postrimerías, al no concebir los ortodoxos el Purgatorio como los católicos; sobre los Libros Santos, al venerar la ortodoxia los «deuterocanónicos» y utilizarlos en su liturgia, aunque considerándolos inferiores a los otros; sobre el divorcio, que se autoriza en Oriente en muchos casos; sobre la disciplina de ciertos sacramentos. Pero el fondo del debate no reside en estas cuestiones doctrinales. Como en los tiempos de Focio y Miguel Cerulario, el fondo de la cuestión radica en la cuestión de la Primacía del Papa, que se relaciona de hecho con la concepción misma de la Iglesia.

Para los ortodoxos, la Iglesia no es una sociedad monárquica dirigida por un hombre en quien reposa el Espíritu, y que representa a Cristo sobre la Tierra, sino una yuxtaposición de iglesias, cada una de las cuales tiene su jefe, pero obedeciendo todas a un jefe invisible, que es Cristo. Para ellos, todos los apóstoles recibieron los mismos derechos, y la preeminencia de Pedro era sólo honorífica. Su sucesor, el Obispo de Roma, no puede pretender, pues, la jefatura de la Iglesia universal. *A fortiori*, no goza de la infalibilidad, que pertenece a toda la Iglesia, colectivamente, y reside en el cuerpo episcopal en conjunto. Estas posiciones son evidentemente inaceptables para los católicos. Hay que comprender, sin embargo, que esta negativa de los ortodoxos a admitir la autoridad del Papa no es sólo un reflejo de orgullo determinado por el convencimiento de la grandeza de su iglesia y por la fidelidad a la que tienen por verdadera tradición, sino que está en relación estrecha con la idea misma que tienen de la iglesia, de la vida religiosa, del reino de Dios, de la fe.

Heredera de Bizancio

La ortodoxia proclama con orgullo que procede directamente de la Iglesia de los primeros siglos, cuyos territorios sigue ocupando. Las sedes ortodoxas más antiguas eran ya gloriosas en tiempos de los Apóstoles y de los Mártires. Antioquía, Alejandría, grandes nombres. En realidad, su área geográfica disminuyó cuando gran parte de su masa de fieles aceptó las herejías del siglo V, y luego, sobre todo, cuando la invasión árabe cubrió Egipto y el Asia mediterránea. Pero entonces ya la llamada había sido transmitida a otra Iglesia, cuya sede estaba en la capital del Imperio de Oriente, y que permaneció unida a este Imperio, sólida durante siglos. La herencia del Cristianismo de los primeros siglos fue, pues, recogida por Bizancio, que tanto por deber como por temperamento se esforzó en conservar intacta esta herencia, aunque marcándola con algunos caracteres que le eran propios. Y fue esta religión antigua y tradicional, pero repensada y organizada, la que extendió Bizancio por medio de sus misioneros cuando se lanzó a la tarea de convertir a la Europa oriental, desde el Cáucaso a los Cárpatos y hasta los bordes del Círculo polar. Según un proceso análogo, Roma dio al Cristianismo de Occidente sus modalidades, su estilo, su organización, y extendió sus límites bautizando a los bárbaros. Si sustancialmente, y no sólo administrativamente, la Iglesia occidental es la Iglesia *romana*, hay que calificar con todo derecho, de *bizantina* a la Iglesia de Oriente.

Del Cristianismo de los primeros siglos ha conservado la ortodoxia rasgos muy marcados. El más importante es sin duda que los fieles representan un papel activo, más activo que en el catolicismo, en el que se ha ido produciendo una evidente clerización en el transcurso de los siglos. En la Edad Media primero, cuando las grandes luchas contra la ingerencia de los feu-

1. En general... la mayor parte de los obispos y teólogos ortodoxos consideran que el *Filioque* no es un gran obstáculo entre las dos iglesias (véase por ejemplo el gran texto del patriarca Sergio, citado por el Reverendo Padre Le Guillou en *Mission et unité*, páginas 78-80). Pero hay que reconocer que en nuestros días, bajo la influencia de Lossky, los jóvenes teólogos ortodoxos se muestran inclinados a considerar de nuevo el *Filioque* como una cuestión decisiva.

Arriba, el Estado Mayor del Ejército de Salvación (Londres, septiembre de 1934): los comandantes Hurnen, Eva Booth, Mapp, Cath. Bramwell Booth, David Lamb. Abajo, una fórmula moderna para recolectar fondos: grupos de cantores de rock, pertenecientes al Ejército citado, los «Joy Strings», durante un recital en las escalinatas de la catedral de San Pablo, en Londres.





dales, luego tras el Concilio de Trento por reacción contra el protestantismo. En la ortodoxia, los laicos tienen más intensamente la sensación de pertenecer a una comunidad. No sólo participan prácticamente en la gestión de su iglesia, sino que incluso parece natural que intervengan en materia teológica sobre temas que, en Occidente, han estado durante mucho tiempo reservados a clérigos de rigurosa formación teológica. El empleo de la lengua vulgar en la liturgia ha contribuido quizás a mantener esta participación laica en la vida religiosa, especialmente en los pueblos convertidos, a los que los misioneros bizantinos dieron desde el principio una liturgia en su lengua.[1] En diversas iglesias ortodoxas son los laicos los que eligen a los sacerdotes.[2] Estos, al estar casados —obligatoriamente casados—, están más próximos a las preocupaciones de los fieles. Pero, por encima de ellos, considerados como espiritualmente más avanzados, se hallan los monjes, que permanecen célibes, y viven apartados del mundo según los usos de la primitiva Iglesia, en la que nació el monaquismo con los eremitas del desierto y luego se organizó con San Basilio y San Pacomio.

Bizancio ha organizado todos estos elementos antiguos en un marco, el del Imperio Romano de Oriente, donde el sentido jurídico latino encontró su culminación al elaborar Códigos, Pandectas, Digesto, pero donde también han intervenido una serie de influencias mesopotámicas, egipcias, persas, para revestir al Basileo con la pompa hierática de los autócratas orientales. De Bizancio, recibió muchos rasgos el Cristianismo ortodoxo. El más evidente es el de la dignidad, la solemnidad, en realidad verdadera majestad, que procede del régimen imperial bizantino, y que, como veremos, correspondía a la concepción misma de su Cristianismo. Recibió también la inmovilidad, el tradicionalismo riguroso, que era uno de los caracteres más típicos de este régimen de minuciosas ordenanzas y de etiqueta. La ortodoxia tenía a gala, y sigue teniéndolo actualmente, el no haber innovado nada desde sus orígenes. Es la iglesia «de los siete Concilios Ecuménicos», la que se atiene estrictamente a los cánones que precisaron definitivamente y de manera normativa el mensaje cristológico, el misterio de Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre. La idea misma, tan importante en la Iglesia de Occidente, de que hay una «Historia de los Dogmas», es decir, una evolución normal de la dogmática en función de las circunstancias humanas, y que en un momento dado puede ser indispensable formular un punto doctrinal que hasta entonces había permanecido implícito, provoca la reprobación más absoluta de la iglesia ortodoxa; y esto hasta tal punto, que creencias que la ortodoxia profesaba, por ejemplo la de la Inmaculada Concepción de la Virgen, de la que a menudo hablaba la poesía bizantina, han perdido terreno desde que Roma las ha proclamado dogmas.[1] El arte religioso de la ortodoxia manifiesta perfectamente este doble ideal de majestad y de fijeza, con los iconos cuya técnica ha permanecido invariable a lo largo de muchos siglos —en Grecia, la Guía del Pintor es la del monje Dionisio, que data de 1450— y que imponen la veneración de manera evidente.

También debe la ortodoxia a Bizancio, su actitud particular hacia el Estado y la sociedad laica, actitud que está regulada por la ley de acuerdo profundo que se llama «Sinfonía». Esta ley supone una verdadera imbricación de los dos poderes, con lo que, en principio, se evita por igual el riesgo de cesaropapismo y el de las ambiciones teocráticas, y se impone una colaboración entre las autoridades civiles y religiosas en un pie que se cree de igualdad, con una intervención de los gobernantes en la iglesia, que queda compensada por un control

1. San Cirilo y San Metodio fijaron el alfabeto ruso. Pero hoy, ni los rusos ni los griegos comprenden verdaderamente la lengua litúrgica.

2. No ocurre esto en Grecia.

1. Algunos teólogos de la iglesia ortodoxa han sostenido que, incluso cuando la ortodoxia hablaba en su poesía religiosa de «Concepción Inmaculada» de la Virgen, esto no suponía la exención de María del pecado original.

moral y espiritual de la iglesia sobre ellos: sistema que ya había previsto Justiniano en sus *Novelas*. Esto implica una especie de identificación entre la organización temporal y la de la iglesia, del pueblo griego o ruso con el pueblo de Dios, identificación que exalta el sentimiento nacionalista —lo que no siempre ha sido beneficioso para la iglesia ortodoxa, que se ha ido encontrando cada vez más fragmentada— y también un mesianismo nacional cuyo más flagrante ejemplo nos ofrece Rusia.

La fe que rige esta iglesia es, fundamentalmente, la misma de los católicos y protestantes. No tiene otras raíces que los *Evangelios* y los otros textos del *Nuevo Testamento*, pero sus fundamentos no son exactamente iguales. Se ha hablado de «Cristianismo de Juan», es decir, un Cristianismo apoyado especialmente en el *Evangelio de San Juan*, el *Evangelio del Logos*, y en el *Apocalipsis*, el libro del mundo futuro. Es una fe que insiste sobre la esperanza sobrenatural, la visión del mundo futuro, la acción del Verbo y la gloria de Dios. Es también la fe de los Padres griegos, cuyo pensamiento no ha dejado de alimentar el alma ortodoxa hasta nuestros días, la fe de San Atanasio, de San Epifanio, de los grandes Capadocios, de San Juan Crisóstomo. La humanidad de Jesucristo, tan grata a los místicos occidentales de la Edad Media, como San Bernardo, es ciertamente venerada, pero parece tener consideración menor que su divinidad, su manifiesto poder. La Pasión, objeto de tantas meditaciones por parte de los espiritualistas occidentales del Gran Siglo, inspira iconos de una inexpresable ternura, pero quizá, como tema, es menos tratada que la Resurrección: Fe de Pascua, se ha podido decir con Karl Adam, opuesta a la fe del Viernes Santo.[1] Es la fe que proclama la célebre fórmula con la cual los creyentes se abordan el día de Pascua, fórmula que es, en cualquier circunstancia, expresión plena de la mayor alegría: —«¡Cristo ha resucitado! —¡Sí, verdaderamente, ha resucitado!»

Esta fe muestra otro rasgo no menos fundamental. El Espíritu Santo ocupa en la ortodoxia un lugar que no tiene, de manera tan patente, en el Occidente cristiano. «¿Acaso no ha asumido el Verbo la carne para que recibamos nosotros el Espíritu Santo?», dice San Atanasio. Y San Basilio, el gran capadocio, repite varias veces: «El Espíritu está totalmente presente en cada uno de los hombres y en todas partes.» Por eso, inmediatamente después del bautismo, se le confiere al nuevo cristiano el *myron*, el sacramento de la crismación, que es análogo a la confirmación occidental, y que se llama «la gran unción del Espíritu»: es ella la que hace penetrar el Espíritu hasta las profundidades del ser, y permite a todos adquirir semejanza con la imagen que el bautismo ha restaurado en él. Todo cristiano es pues «portador del Espíritu», depositario de una parte del poder divino cuya guarda tiene la Iglesia. Esto explica que todo cristiano también, incluso los laicos, esté habilitado para intervenir en la gerencia de la iglesia, para estudiar y para enseñar la teología, incluso para predicar desde el púlpito. Los carismas, dones de milagro y de profecía, que la Iglesia occidental considera como raros y que controla estrictamente, son considerados por la iglesia de Oriente tan normales hoy como lo eran en la Iglesia primitiva, puesto que son manifestaciones del Espíritu Santo en actuación constante. Y los sacramentos, que son para los católicos instrumentos sobrenaturales de perfeccionamiento espiritual que permiten alcanzar la salvación, son considerados preferentemente por la ortodoxia como medios para que el hombre sea divinizado con el Verbo hecho carne, por el Espíritu que lo rige todo.

La idea de que el Espíritu Santo obra sin cesar, que habla perpetuamente al hombre, es fundamental en la ortodoxia. Pero hay que subrayar que esta acción no se hace sentir, esta palabra no se hace oír en cualquier condición, y el hombre no tiene libertad para interpre-

1. En Jerusalén, la basílica que los occidentales llaman «del Santo Sepulcro» corresponde a la que Constantino había construido con el nombre de *Anastasis*, o Resurrección. Conviene observar que la joven escuela de teología ortodoxa insiste sobre el misterio de la Cruz tanto como sobre el de la Resurrección.

tarla a su modo. En esto reside la línea de separación más neta entre la ortodoxia y el protestantismo, en particular con el de las sectas recientes. En el curso de una reunión del Consejo Ecuménico de las Iglesias, en Evanston, en 1954, los delegados ortodoxos lo manifestaron netamente: «La iglesia ortodoxa —dijeron— no puede aceptar la idea de que el Espíritu Santo nos habla sólo en la *Biblia*. El Espíritu Santo reside y da testimonio en la totalidad de la vida y de la experiencia de la Iglesia. La *Biblia* nos es dada en el contexto de la Tradición apostólica, en la que poseemos la interpretación y explicación auténtica de la palabra de Dios.» Proposiciones que podría suscribir plenamente un católico.

Es esta concepción propiamente espiritual de la religión lo que nos manifiesta uno de los aspectos tan particulares de la ortodoxia: su organización eclesial, el papel considerable que en ella representa el monaquismo, la devoción a los iconos y, sobre todo, la importancia primordial concedida a la liturgia.

Para un cristiano oriental, en la perspectiva que acabamos de indicar, el mundo presente es la imagen del mundo divino, cosa que, por otra parte, es una idea completamente, típicamente griega, arraigada en la tradición platónica. La iglesia, que reúne a los hombres que viven en el mundo presente, es, pues, concebida como una manifestación, una prefiguración, del mundo divino. Según una frase, citada frecuentemente, del Padre Sergio Bulgakov, la iglesia es «el cielo descendido a la tierra». Por los Sacramentos, la iglesia hace entrar al hombre en la vida divina. Así se ha podido escribir que ella misma era «un inmenso sacramento», e incluso «el sacramento de los sacramentos». De esta concepción resultan dos consecuencias fundamentales. La primera es que las instituciones eclesiales tienen poca importancia frente al impulso interior que lleva a la divinación del hombre, que lleva a la Iglesia entera hacia el Espíritu. Mientras un católico tiene tendencia a representar espontáneamente a la Iglesia, a su Iglesia, a través de instituciones, asumida por un hombre en quien reposa el Espíritu, y que tiene la responsabilidad de todos los bautizados, un ortodoxo verá la expresión perfecta más bien en una comunidad monástica como la del Monte Athos, radicalmente aislada del mundo y viviendo exclusivamente en Dios. A medida que la Iglesia católica, para resistir los ataques del protestantismo, se ha ido dando una organización rígida, se ha ido ensanchando también el foso que la separa de su hermana de Oriente. Tanto más cuanto que esta organización centralizada y jerárquica resulta completamente ajena a la concepción oriental. La ortodoxia —al menos por lo general—, tomando al pie de la letra la fórmula de San Pablo: «La Iglesia de Cristo que está en Corinto...», o en Roma, o en Efeso, considera que la Iglesia entera está presente completamente hasta en la menor de las iglesias locales o nacionales, y que no es útil darle una unidad visible, puesto que tiene ya un jefe invisible, que es Cristo.[1] Distinta interpretación, pues, de la doctrina del Cuerpo místico, que, al menos en opinión de la mayoría, lleva a justificar la negativa a reconocer la autoridad del Papa, y lleva igualmente al sistema de Patriarcados y de «Autocefalias», tan diferente del sistema católico-romano.

El monaquismo, como acabamos de ver, representa para los ortodoxos el tipo perfecto de la vida cristiana. El monje, extraño a las cosas del mundo, vive ya en Dios, con una existencia casi angélica. La verdadera santidad consiste en esto, la separación de todo, el aislamiento, la contemplación. El Occidente admite y admira la santidad activa, comprometida en las tareas cotidianas y trabajando por el advenimiento del Reino de Dios por medio del ejercicio de la caridad; la ortodoxia no la ignora por completo, pero la tiene por excepcional y no de acuerdo con el ideal corriente. El monje es el aristócrata de la iglesia y también su elemento más activo y resuelto. Por otra parte, el monaquismo ha representado siempre, a lo largo de los siglos, el papel de ciudadela espiritual contra las empresas del

1. El Padre Schmemann, en *La Primauté de Pierre,* ha criticado esta concepción desde el punto de vista mismo de la ortodoxia.

poder, contra los errores doctrinales —por ejemplo, en el momento de la querella iconoclasta— contra las tendencias secularizantes. En su seno se forman los candidatos al episcopado y no entre el clero. El monje no es un clérigo; su función es más alta que la de administrar los sacramentos, aunque ocurre a menudo —pensemos en los *gerontes* de Grecia, o en los *startsi* de Rusia— que el monje es el guía de innumerables almas. En el interior mismo del monaquismo hay diferencias, grados, aunque no haya más que un «orden monacal», o por mejor decir, una sola «sociedad monástica». Hay una tendencia clara al cenobismo, es decir, a la vida religiosa agrupada, ordenada, bastante análoga a la de nuestros benedictinos, dedicada esencialmente a la oración litúrgica, y sometida fundamentalmente a la regla de San Basilio, codificada en el siglo IX por San Teodoro el Estudita. La otra tendencia se dirige al eremitismo absoluto, a la vida aislada y reclusa, inspirada en la de los solitarios del Desierto en los primeros siglos. Entre las dos tendencias hay toda clase de variedades: la vida en pequeños grupos de cuatro o cinco monjes, o la *Idiorritmia*, es decir, la vida en una comunidad numerosa, pero en el seno de mínimas formaciones, dirigidas por un Padre espiritual. El eremitismo es considerado como el grado superior del monaquismo, el que permite elevarse al punto más alto de la escala espiritual: puede tener por marco una cabaña, una gruta, incluso la cima de una columna, porque los «estilitas» no desaparecieron de Siria hasta hace menos de cien años.

Con estas formas superiores se relaciona una práctica religiosa que constituye uno de los rasgos más característicos de la ortodoxia: la «oración pura», llamada también «oración del corazón» o «plegaria de Jesús». Esta práctica ha entrado en la ortodoxia como reacción contra un monaquismo demasiado organizado, incluso subvencionado y protegido. Algunos elementos habían roto prácticamente con este monaquismo tradicional, y ciertas almas celosas propusieron operar una reforma para devolver al buen camino a los inconformistas. La «plegaria de Jesús» fue el medio. Esta práctica había nacido en el convento del Sinaí en los tiempos más remotos, incluso antes de San Juan Clímaco, y fue sistematizada por Simeón, el Nuevo Teólogo, hacia el año mil, y luego por *San Gregorio el Sinaíta* (1265-1346), e impuesta a una parte de los monjes del Monte Athos por una campaña vigorosa llevada a cabo por el terrible San Máximo Capsocaviles —el «quemador de cabañas»— apoyada por el patriarca Atanasio I, y pensada teológicamente por un espíritu excepcional, *San Gregorio Palamas* (1296-1359), y luego por su heredero espiritual, Nicolás Capovillas. Fue transmitida a Rusia por *San Nil Sorski* (1433-1508). La escuela espiritual que la preconizó es conocida bajo el nombre de *hesychasma*, es decir, escuela de la *hesyché* (en griego esta palabra encierra la idea de calma, silencio, contemplación). Esta escuela ha ejercido una profunda acción sobre la ortodoxia. La «oración pura» se relaciona estrechamente con la concepción de la religión según el Oriente bizantino, es decir, con el papel que representa en ella el Espíritu Santo. El fin de la vida, decía Gregorio el Sinaíta, es «actualizar el Espíritu Santo»; todo hombre debe ser «el templo del Espíritu Santo»; todo hombre debe ser «movido por el Espíritu Santo». Para esto es preciso entregar el ser por completo a esta aspiración que le lleva a ascender al Espíritu. Esto no lo logrará la inteligencia por sí sola, sino más bien un recurso humilde, constante, permanente a esta «memoria de Dios» que cada uno lleva en sí. Por esto se recurre a la oración, relación personal del hombre con Dios, que es lo único que puede restablecer la verdadera naturaleza humana. Una oración muy sencilla, pero que, indefinidamente repetida, llenará el alma. Por ejemplo: «Señor Jesucristo, hijo de Dios vivo, tened piedad de mí.» Esta oración deberá identificarse con la aspiración del alma hacia Dios, «pegar el nombre de Cristo a la respiración», dice San Juan Clímaco. Esto parece fácil, pero en realidad es un verdadero arte que no se llega a dominar más que tras años de experiencia espiritual. Supone un dominio perfecto no sólo de las pasiones, sino también de los pensamien-

tos, una verdadera ciencia de vivir, que va de «la memoria de la muerte», experiencia de la angustia existencial, hasta la alegría que «confirma al corazón en un amor seguro y en un sentimiento de plenitud indudable». Supone incluso una disciplina de la respiración y de los gestos que hace pensar lejanamente en el yoga.[1] Esta «oración de Jesús» ha venido siendo practicada por los espirituales ortodoxos más elevados a lo largo de los siglos, y en nuestros días, contribuye a renovar la ortodoxia en sus mejores elementos.

La *hesychasma* no es conocida en Occidente por los que sólo tienen una idea sumaria de la ortodoxia. En compensación, el culto a los iconos es uno de los rasgos que asombran más al occidental cuando se encuentra frente al Cristianismo oriental. Al ver el enorme número de iconos que hay en las iglesias y monasterios, al ver estas imágenes que parecen todas casi iguales, al comprobar que forman parte integrante de la liturgia hasta el punto de que la celebración exige que se exponga en medio de la nave el icono correspondiente, al medir la profundidad de los signos de respeto que los más célebres de estos iconos, los «milagrosos», provocan, el católico, y mucho más el protestante, quedan sorprendidos.[2] Se ha hablado de «culto a las imágenes», cosa que es falsa; el VII Concilio Ecuménico, que en el año 787 puso fin a la crisis iconoclasta y significó la derrota de los que querían destruir los iconos, precisó que se trataba de veneración y no de «latría». Esta veneración se dirige a las representaciones de Cristo —jamás de Dios Padre o del Espíritu Santo, que no es representado más que en forma de paloma— de la Virgen o de los Santos. Lo que justifica esta veneración no es sólo la devoción, a veces algo supersticiosa, de que en Occidente se rodea a ciertas estatuas —lo que no quiere decir que no exista devoción y superstición en Oriente— sino un elemento teológico que va unido a la concepción espiritual de la religión. «Puesto que el Invisible —escribe San Juan Damasceno— se ha revestido de la carne y ha aparecido visible, hay que representar la semejanza con que se ha mostrado.» El icono es una especie de afirmación de la Encarnación. Venerar un icono es adherirse por medio de lo sensible a lo Invisible que representa; es participar en la santificación que comunica; es, según el ideal constante de la espiritualidad oriental, trabajar en su propia divinización.

Y más que trabajar, es participar en la liturgia. ¡La liturgia! Ella es elemento fundamental de la espiritualidad ortodoxa; es la realidad religiosa más viva, la más constantemente presente para un fiel oriental. «El cielo descendido a la tierra»; por medio de la liturgia el creyente lo descubre, en los oficios litúrgicos inmensos, siempre solemnizados, a los que asisten multitudes. En ellos encuentra el creyente el alimento de su vida espiritual. Mucho más nutrida, mucho más desarrollada que las liturgias occidentales, la liturgia ortodoxa constituye la verdadera pedagogía religiosa —en Rusia, desde hace cerca de cinco años, la liturgia asegura la única formación de los fie-

1. Por ejemplo, véase lo que enseñaba Simeón, el Nuevo Teólogo a principios del siglo XI: «Permanece sentado en silencio y soledad; inclina la cabeza, cierra los ojos, respira más suavemente, mira con la imaginación al interior de tu corazón, reúne toda tu inteligencia, es decir, tu pensamiento, de tu cabeza a tu corazón. Pronuncia, al ritmo de la respiración, estas palabras: "Señor Jesucristo, tened piedad de mí." En voz baja, e incluso sin hablar, simplemente con tu espíritu. Esfuérzate en expulsar de ti todo pensamiento, sé paciente y repite a menudo este ejercicio.» Se lee también en la *Filocalia:* «La oración pura consiste en invocar sin cesar el nombre del Señor.» Se ha dicho de este método que era «transpsicológico». No tiene sentido más que si se cree que el alma puede comunicar directamente con el Espíritu Santo y recibir de él esta «luz del Thabor» de que habla San Gregorio Palamas.

2. En 1963, durante las fiestas que conmemoraron el milenario del Monte Athos, un navío de guerra griego fue a buscar el más célebre icono venerado en la República de los Monjes, la Virgen llamada *Axion estis,* que fue acogida en El Pireo por el Metropolitano, por una multitud inmensa y por las salvas de cañón reglamentarias para un Jefe de Estado. La multitud desfiló durante varias semanas ante el icono, que fue expuesto en la catedral de Atenas.

les— la liturgia hace que el creyente lea cada año toda la *Biblia,* y los cuatro *Evangelios* durante los tres primeros días de la Semana Santa. Todos los ciclos litúrgicos, análogos a los de Occidente, tienen una excepcional riqueza con sus numerosos himnos a menudo de gran belleza. Con sus «grandes entradas» por las «puertas santas»; con la apariencia casi esotérica de algunos de sus templos cuando se desarrolla la ceremonia tras el iconostasio; con el diálogo del diácono, lector y chantre, y del pueblo que responde; con su música de ocho tonos graves, a menudo casi dolorosa, esta liturgia tiene un carácter dramático que ha hecho pensar a veces en una prolongación del teatro antiguo. Bizantina en sus vestimentas, sus pompas, sus desfiles, sus incensamientos, da la impresión esta liturgia de ser a la vez más hierática que la católica, pero también más popular. Porque el pueblo participa estrechamente con sus aclamaciones, con el canto unánime de muchas oraciones, sobre todo del *Trisagion* [1] y con sus «metanias», prosternaciones grandes y pequeñas que ejecutan todos a la vez y producen un efecto alucinante. Por lo demás el pueblo comprende las palabras litúrgicas, dichas en lengua vulgar incluso en Rusia, donde el empleo del ruso antiguo o eslavo no impide al practicante atento seguir los oficios. Celebrada casi unánimemente según el rito bizantino, la liturgia constituye el lazo entre todas las iglesias nacionales, que conservan cada una su propia lengua. Es la liturgia la que les permite entenderse a todos, como si poseyeran el don de lenguas concedido a los Apóstoles el día de Pentecostés; y el símbolo de esta unión es ofrecido todos los años, en la noche pascual, por medio de la lectura del Prólogo del *IV Evangelio* en el mayor número posible de lenguas. Porque en Pascua la liturgia santa llega a su punto culminante, como es de rigor tratándose de la fiesta de la gloria de Cristo, de la esperanza suprema, de la victoria de la vida sobre la muerte, del hombre salvado y divinizado por la Redención.

A estos elementos positivos de la religión ortodoxa, que han asegurado su supervivencia en las circunstancias más difíciles, hay que añadir otras precisiones. Por ser popular y poco intelectual, por estar sumisa al yugo de los turcos o de los zares, y más o menos aislada del mundo, la ortodoxia ha sufrido muy escasamente las crisis espirituales que han turbado tan profundamente a las iglesias de Occidente, al catolicismo y al protestantismo. No es que la corriente de irreligión, ese inmenso desvío hacia el ateísmo que caracteriza al mundo moderno haya sido ignorado por la ortodoxia. Ha habido incrédulos, tanto en la *intelligentsia* rusa como en los grupos intelectuales de Grecia o el Líbano. La influencia de la filosofía occidental, desde Augusto Comte a Taine, desde la crítica histórica a la moda de Strauss y Renan, ha influido también más o menos hondamente. La *Vida de Jesús,* de Renan, fue incluso traducida al ruso. En el Próximo Oriente, tras la Primera Guerra Mundial, cuando Francia e Inglaterra ejercieron su mandato, sobre el Líbano y Siria la primera y sobre Palestina, la segunda, los elementos más cultivados conocieron las formas heterodoxas del pensamiento occidental y sufrieron su ascendiente. Se insinuó un cierto «modernismo» en los estudios teológicos, y parece que en nuestros días es éste uno de los problemas mayores que tiene planteados la ortodoxia. Pero el pueblo era demasiado ignorante para ser turbado por argumentaciones sobre la historicidad de Cristo. La acción de las ideas peligrosas fue, pues, evidente, pero limitada.

Patriarcados y "autocefalias"

Tal como se presenta en los tiempos modernos, la iglesia ortodoxa continúa fiel a las concepciones que fijaron su estructura hace quince siglos. El sistema de los Patriarcados ha seguido en vigor. La «Pentarquía» no existe

1. El *Trisagion* es la oración más popular en las iglesias orientales. En la liturgia romana se canta en el oficio de Prima, en ciertas procesiones, al consagrar una campana. *Trisagion* significa «tres veces santo», porque la palabra «santo» se repite tres veces en la invocación.

ya, puesto que el Patriarca de Roma es mantenido en el ostracismo; pero los otros cuatro siguen apenas sin variación, el de Constantinopla en primer lugar, constituido casi exclusivamente por griegos, y luego los tres del Oriente cristiano, donde el elemento griego está dominado por los descendientes de los sirios y árabes convertidos en los primeros siglos y que permanecieron en parte fieles a la obediencia de la iglesia bizantina, lo que les valió, por parte de sus enemigos heréticos el sobrenombre de *melkitas*, es decir, «realistas». En los Patriarcados, sin embargo, el Patriarca está lejos de ser el amo exclusivo; su autoridad no se puede comparar con la que tiene el Papa en la Iglesia católica; si bien tiene privilegios y honores, el «primer obispo» no es más que un *primus inter pares*. El verdadero poder pertenece, desde la reforma de 1639, a una Asamblea de obispos cuyo sistema de nombramiento varía según los países. Esta Asamblea es el *Santo Sínodo*. El Sínodo elige a los obispos, los aconseja, los vigila y prácticamente les prohíbe tomar una decisión importante sin su acuerdo.

Esta división geográfica de la iglesia no se ha limitado a esto. Desde el momento en que ciertos territorios poseían su jefe, era normal que el mismo privilegio fuera reivindicado por todos. Ya antes incluso de que el sistema fuera fijado canónicamente, una iglesia se declaró «gobernada por su propia cabeza» —en griego, *autocéfala*—. Esta iglesia fue la de Chipre en el año 431. Cuando se produjo la penetración de la ortodoxia entre los eslavos, el método utilizado para la conversión, muy eficaz, llevó necesariamente a reivindicaciones de «autocefalias» nacionales. Los servios, los búlgaros, intentaron hacer reconocer su independencia religiosa, es decir el derecho a elegir su propio Primado. Los búlgaros, por ejemplo, obtuvieron la autocefalia de Roma en el año 927, pero les fue arrebatada por Bizancio en el año 1020, y la reconquistaron más tarde, en 1204. El más claro ejemplo de autocefalia es el de Moscú. El imperio del Zar, cuando *Iván el Terrible* (1533-1584) lo hizo sólido y poderoso, no pudo tolerar la dependencia religiosa de Bizancio, entonces sometida a los turcos. Cuando la pobreza del Patriarca le obligó a ir a pedir a Moscú, los rusos aprovecharon las favorables circunstancias para hacerse reconocer un título patriarcal. La proliferación de iglesias autocéfalas quedó entonces detenida: ni el Zar ni el patriarca de Constantinopla, que ayudado por el Sultán intentaba por todos los medios acrecentar su autoridad centralizadora sobre todos los cristianos de los Balcanes y de Oriente, les eran favorables. Así, en 1767, la iglesia búlgara perdió su autonomía, incluso la litúrgica, y quedó prácticamente unida a la griega.[1]

Pero el movimiento se reanudó en el siglo XIX. Una de las consecuencias del gran impulso revolucionario que llevó a los pueblos sometidos a reivindicar sus derechos nacionales, fue la multiplicación de las autocefalias. Cada pueblo que se liberaba del yugo turco se apresuraba a reclamar su autonomía religiosa. Así lo hicieron los griegos en 1833, los rumanos en 1856, los búlgaros en 1870 —no sin luchas violentas contra los griegos de Constantinopla— y los servios, progresivamente, de 1831 a 1879. Luego se desencadenó una nueva oleada al terminar la Primera Guerra Mundial. Mientras se operaban reorganizaciones en las antiguas autocefalias, por ejemplo en Servia y en Rumania, los pueblos que acababan de obtener la independencia política exigieron la autocefalia religiosa: así ocurrió en Polonia, Finlandia, Estonia, Lituania, Letonia, Checoslovaquia. Incluso Grecia acabó por independizarse de Constantinopla. Albania logró su independencia religiosa en 1937. La lejana Georgia, en el Cáucaso, hasta entonces sometida a la autoridad de Moscú, aprovechó el derrumbamiento del régimen zarista para proclamarse autocéfala. Se ha llegado así a la cifra de *veintiséis* iglesias independientes entre sí.

1. El derecho de las iglesias nacionales a reclamar su autocefalia puede sufrir alguna excepción cuando lo exigen las circunstancias. En 1912, al anexionarse los italianos Rodas y el Dodecaneso, los fieles de estos territorios, bajo su presión, reclamaron la autocefalia religiosa. Pero estimando que el mantenimiento de los lazos con el patriarcado de Cons-

Esta situación es, sin embargo, fundamentalmente diferente de la del protestantismo. Un baptista, por ejemplo, no se siente miembro de la misma iglesia que un metodista o un cuáquero. Y por el contrario, todos los ortodoxos, en razón de su unidad de fe, tienen la seguridad de pertenecer a una misma iglesia, una e indivisible. ¿Acaso no glorifican al mismo Padre? ¿No reconocen igualmente a Cristo? ¿No reciben las mismas gracias del Espíritu Santo? Esto les basta para sentirse miembros de una misma comunidad, en razón precisamente de la concepción de la vida religiosa que les hemos visto: buscando, por encima de todo el ahondamiento en lo espiritual, han descuidado la unidad externa.[1] Oficialmente los lazos entre las diversas iglesias no son muy fuertes. Cuando es elegido un nuevo jefe de iglesia, éste envía a los otros «cartas *irénicas*», es decir, «de paz», para anunciar su nombramiento: las iglesias le responden o no le responden. Por otra parte ciertas iglesias reciben de otra el Santo Crisma para la consagración de las iglesias y de los altares. Constantinopla había establecido antaño su monopolio en esta materia, y enviaba el Crisma a todas: Moscú se liberó de esta sujeción en el siglo XVII, Rumania en 1882. Hoy sólo se dirigen a Constantinopla las iglesias de Alejandría, Jerusalén, Chipre y Grecia. Todas las demás poseen su propio crisma. En cuanto a la autoridad del Patriarca «ecuménico» de Constantinopla, esta autoridad es sólo nominal. Varias veces, durante el siglo XIX y XX, la iglesia de Constantinopla intentó dar consejos a una u otra iglesia sobre determinados problemas a ella planteados: a cada una de sus intervenciones respondió una repulsa, y siempre la peor acogida.

Esta falta de unidad es causa a veces de consecuencias desagradables. El exceso en la voluntad de independencia ha sido condenado como herejía, el filetismo, pero a pesar de todo, la falta de unidad sigue siendo evidente. La resistencia contra el Fanar —el Vaticano de Constantinopla— es a menudo muy viva: en Servia, y más aún en Bulgaria, se llegó al empleo de las armas. Lo mismo ocurrió en Georgia contra el patriarca de Moscú. La historia de la ortodoxia, desde principios del siglo XIX, se vio frecuentemente agitada por problemas de autoridad que degeneraron en disputas. Constantinopla trató durante mucho tiempo de cismáticos a los búlgaros, cuando éstos reclamaron su autocefalia no territorial, sino nacional, lo que habría dado a su patriarca jurisdicción sobre los búlgaros del mundo entero, pero las otras iglesias mantenían con los excluidos relaciones fraternales. Los melkitas de Antioquía eligieron en 1890 un patriarca de raza siria, y las iglesias griegas se negaron a reconocerlo. En Jerusalén se repitió el hecho por razones personales aunque el elegido había sido un griego, y el patriarca de Alejandría tardó veintitrés años en reconocerlo. En 1931-1932, los patriarcados de Antioquía y de Jerusalén conocieron una nueva crisis. En nuestros días la cuestión de la actitud que se había de adoptar ante la Iglesia católica en el momento en que iba a reunirse el Concilio Vaticano II, provocó discusiones cuyos ecos trascendieron al público, y se elevaron agrias protestas contra el patriarca Atenágoras, favorable a los contactos fraternales, protestas que procedían especialmente de los obispos de algunas iglesias griegas.

Sin embargo, empieza a abrirse paso una tendencia, especialmente tras la Segunda Guerra Mundial, para redescubrir una comunión, para organizar una unidad más visible. En diversos países los movimientos de «Jóvenes ortodoxos» trabajan en este sentido, y las iglesias de detrás del telón de acero se dan cuenta de que, ante la presión marxista, no tienen más remedio que buscar la unidad. Desde el fin de la Segunda Guerra Mundial se venía tratando de reunir un Concilio Ecuménico de la Ortodoxia. Pero el Congreso panortodoxo de 1923,

tantinopla favorecía a la resistencia griega, el Consejo Episcopal se negó, e Italia no pudo jamás colocar sobre el trono patriarcal que ella fundó más que un jefe sin autoridad y sin fieles.

1. Según una profunda observación de Khomiakov, la iglesia ortodoxa se define a sí misma por el esquema hegeliano: el catolicismo es la unidad sin libertad; el protestantismo, la libertad sin unidad; la ortodoxia es unidad y libertad en el amor.

reunido en Constantinopla para realizar los preparativos, sólo logró agrupar a los representantes de la mitad de las iglesias. El «Gran Sínodo» previsto para 1925 no pudo llevarse a cabo. En el Monte Athos se reunió, en 1930, una Comisión de estudios, pero apenas se pasó de la convocatoria. Sólo en 1952 el Patriarca Atenágoras recogió la idea que debía llevar a la reunión panortodoxa de Rodas (septiembre de 1960, octubre de 1961), en la que estuvieron representadas casi todas las iglesias, incluida la rusa,[1] y que preparó las bases para un futuro Gran Sínodo.

En los viejos patriarcados de Grecia y del Oriente Medio

El alba de los tiempos contemporáneos encontró a la iglesia ortodoxa griega en una situación singular. Todo su territorio estaba ocupado por los turcos desde hacía tres siglos, pero, no obstante, la ortodoxia griega estaba muy lejos de haber desaparecido. La religión había sido algo así como un escudo frente al Islam, y si bien se había podido comprobar una lenta decadencia, la práctica seguía siendo considerable en el «rebaño», como decían los turcos. Incluso se había producido un fenómeno inesperado: el patriarca de Constantinopla, el venerado «patriarca ecuménico», había visto reforzado su poder: tenía jurisdicción sobre un enorme territorio, que iba desde los Cárpatos y el Adriático hasta las fronteras de Persia, y de Rusia a Creta. Más aún: había obligado a los viejos patriarcados del Oriente Medio a recibir de Constantinopla sus titulares. En Antioquía, Jerusalén y Alejandría, desde mediados del siglo XVIII, todos los patriarcas habían sido griegos, y éstos, además, preferían generalmente residir en Constantinopla en vez de hacerlo entre las gentes que les estaban encomendadas.

1. La albanesa fue excluida.

La primacía de hecho así consagrada tenía su fundamento en la actitud que desde el inicio de su dominación habían adoptado los turcos hacia los cristianos. El Islam no negaba a los vencidos el derecho a regular sus asuntos interiores conforme a los preceptos de su religión. Pero el derecho coránico los consideraba como una nación única —el *millet*—, sin hacer diferencias entre los pueblos, las lenguas, las confesiones. Esta nación cristiana había de estar representada ante el Sultán mediante un jefe responsable, y este jefe era, bajo la autoridad política del Sultán desde tiempos de Mohamed II, el patriarca de Constantinopla, a quien el gran conquistador había confirmado todos sus títulos y privilegios. Así, el jefe de la ortodoxia griega se encontraba, en su calidad de *Millet-bachi* o «etnarca de los cristianos», actuando como una especie de Jalifa, y toda la jerarquía cristiana se veía investida de un poder de hecho sobre sus fieles como jamás había poseído en tiempo de los Basileos. Incluso se acostumbraba a nombrar a los patriarcas con títulos imperiales, a cubrirlos con una mitra en forma de corona, y a instalar su trono sobre una alfombra adornada con las águilas romanas. En su palacio de Fanar, sobre el Cuerno de Oro, el patriarca resultaba un verdadero soberano. Sin embargo, esta prestigiosa situación tenía también inconvenientes: uno de ellos era que el *Millet-bachi* y sus subordinados participaban de la corrupción sistemática que dominaba el Imperio turco. Todas las elecciones patriarcales se pagaban en dinero, lo que hacía que el Sultán hiciera nombrar patriarca tras patriarca: ¡cuarenta y ocho en setenta y tres años en el siglo XVIII! Otro inconveniente era que con eso se daba la impresión de que el patriarca tuviera intereses comunes con los turcos, de que aceptara tranquilamente la situación de hecho, de que se resignara a ver al pueblo cristiano confinado en una especie de ghetto, sometido para siempre a la dominación del Islam.

Esta situación se hizo más falsa aún cuando inmediatamente después de la crisis de la Revolución francesa comenzó el grave movimiento que llevó a todos los pueblos balcánicos

a liberarse del yugo de los turcos. La renovación de la nación helénica, obra sobre todo de comerciantes agrupados en «La Hetairía», llevó a una exaltación irresistible del sentimiento patriótico. En 1821 se produjo la explosión y se inició la primera Guerra de la Independencia, que terminó en un fracaso que sólo la intervención de las potencias occidentales logró convertir en un éxito resonante: la constitución del reino de Grecia, en 1830.

Ante la insurreción de todo su pueblo contra los turcos, la iglesia ortodoxa, evidentemente, no podía mantenerse indiferente. Sus más profundos sentimientos eran indudables, pero al mismo tiempo le resultaba imposible renunciar al papel que los sultanes le habían confiado, y sin el cual la condición de los cristianos carecería de base legal. Los horrores que acarreó la Guerra de la Independencia griega, entre ellos las «matanzas de Kíos», acabaron por hacer insostenible la situación. Y el patriarca ecuménico pagó muy cara la autoridad que los sultanes le habían confiado. Como represalia ante la insurrección, el día de Pascua de 1821, Gregorio V, que acababa de celebrar la misa solemne, fue apresado por los jenízaros y ahorcado en la puerta cochera del Fanar, que desde entonces, en recuerdo de su martirio, no se ha vuelto a abrir.[1]

Las guerras de liberación tuvieron como consecuencia la modificación por el sultán del estatuto de sus súbditos cristianos, mejor dicho: de los súbditos cristianos que le quedaban. En 1839, la *Carta de Galhani* admitió como principio la igualdad civil. En 1856 fue también reconocida la igualdad política, al menos teóricamente, por la *Hatti-Humayum*, pero todo esto no cambió en nada la situación paradójica en que el patriarca se hallaba, y que debía continuar hasta el hundimiento del régimen imperial turco tras la Primera Guerra Mundial. Por un lado, el patriarca ecuménico parecía tener intereses comunes con el Sultán. Todo retroceso de los turcos llevaba consigo una disminución del dominio territorial del patriarcado de Constantinopla a causa de la aparición de las «autocefalias». Pero por otra parte, todos los acontecimientos que señalaron la marcha de Grecia hacia su independencia total tuvieron su resonancia en el Fanar y provocaron problemas en el palacio patriarcal. Así, las guerras balcánicas provocaron una tensión entre el patriarcado y el régimen turco, e iniciaron una serie de violencias contra los cristianos. La guerra italo-turca, sin embargo, no provocó problemas: el enemigo era «latino», y la iglesia ortodoxa pudo sostener la causa nacional. Durante la Primera Guerra Mundial el patriarcado se vio en situación difícil: sus adversarios eran a la vez «latinos», protestantes y anglicanos, y también los hermanos en la misma fe: los rusos. El patriarca Germán V optó por una actitud de fidelidad sin reservas a los turcos —entonces los «Jóvenes Turcos»—, lo que le valió, tras la derrota, ser depuesto como un vulgar «colaboracionista».

El tercer acto del enfrentamiento grecoturco, inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial, la campaña del Asia Menor, iniciada por Atenas de manera tan insensata, acabó por romper el lazo que unía al patriarcado con los turcos. Monseñor Meletios disimuló tan mal sus simpatías, que cuando se produjo el desastre de 1922 su vida y la de sus fieles se encontraron en peligro. Logró salvarse gracias a la presencia en Constantinopla de las tropas aliadas, que le permitieron embarcarse para Grecia, donde, no obstante, se vio obligado a dimitir. La derrota griega, con las matanzas y el éxodo de población impuesto por los turcos, supuso la decadencia material del patriarcado ecuménico: toda el Asia Menor y Tracia quedaron fuera de su autoridad. Su dominio quedó reducido a ocho pequeñas diócesis, cuatro de ellas en Turquía y las otras cuatro en las islas y en la Tracia oriental; en total, un resto exiguo de su antiguo esplendor, al que se añade su autoridad sobre el Monte Athos, y, más nominal aún, la que Grecia le permite ejercer sobre las diócesis septentrionales de su territorio. También la iglesia autónoma de Creta reconoce su autoridad, pero resulta una autoridad demasiado lejana. Este re-

1. La iglesia ortodoxa ha canonizado a San Gregorio V.

troceso se realizó con grandes convulsiones y sufrimientos: se estima en cuatro millones el número de cristianos, casi todos ortodoxos y fieles del patriarcado de Constantinopla, que fueron víctimas, entre 1914 y 1924, de las deportaciones y matanzas que tuvieron por escenario el Asia Menor.

Pero al mismo tiempo la ruina del régimen imperial turco y la instauración de un poder laico —e incluso declaradamente laizante—, con Mustafá Kemal, en 1923, provocó un cambio radical en la situación de la Iglesia y en la del patriarca ecuménico. La nueva Turquía no tenía ya razones para sostener al «etnarca de los cristianos» con los privilegios y las cargas que le habían dado los sultanes. Ankara, la nueva capital, puramente administrativa y laica, reemplazó a Constantinopla, la venerable capital de la fe cristiana. Para Kemal Ataturk, el patriarca ya no era más que un jefe religioso al frente de una población extranjera de la que legítimamente se podía desconfiar. Al principio las relaciones fueron bastante malas. Incluso el gobierno turco apoyó la tentativa de un llamado *Papa Efthim,* sacerdote ortodoxo turco, para crear una iglesia ortodoxa nacional, con la liturgia celebrada en turco. En 1947 las relaciones entre griegos y turcos empezaron a mejorar; esta iglesia fantasma desapareció, y los escasos edificios de culto que había usurpado fueron devueltos a la iglesia griega. Pero las relaciones entre griegos y turcos en los lugares donde están directamente en contacto no son precisamente buenas, y con frecuencia degeneran en conflictos violentos al oponerse la «gran acometida» de los griegos al nacionalismo otomano. Los cristianos, el clero, las iglesias, sufren las consecuencias de estos momentos de tensión o de oposición armada. Los numerosos incidentes que desde el fin de la Segunda Guerra Mundial han agitado a la isla de Chipre [1] son prueba de ello. Los sacerdotes y los monjes se encuentran muchas veces entre las víctimas de esta situación, y en Estambul, en septiembre de 1955, estallaron disturbios antihelénicos, en el curso de los cuales una multitud turca incendió treinta iglesias y monasterios y saqueó otros tantos.

Separada del patriarcado de Constantinopla, reconocida autocéfala por el Fanar en 1850, la iglesia de Grecia ha conocido también en los últimos tiempos una historia confusa y a menudo dramática. El problema que se le planteó en principio —y que aún no está resuelto— fue el de sus relaciones con el poder laico. Nacida con la monarquía, debiendo su independencia a la independencia ganada por los políticos, la Iglesia no podía sentirse libre con relación a la monarquía. El sistema adoptado en principio para fijar las relaciones entre la Iglesia y el Estado se inspiraba directamente en el Reglamento que Pedro el Grande redactó para organizar su iglesia. ¡No es necesario decir hasta qué punto quedaba sometida la Iglesia a las instituciones políticas! La tutela del Estado resultaba una verdadera carga. Un Santo Sínodo permanente gobernaba conjuntamente con el metropolitano, y sus miembros eran elegidos por el gobierno; además, un procurador del Rey asistía a las reuniones. Todo ello hacía que la influencia política se hiciera sentir pesadamente muchas veces en el comportamiento de la Iglesia. En 1917 el Sínodo anatematizó solemnemente a Venizelos, cuya acción se oponía rotundamente a la diplomacia germanófila del Rey Constantino I; pero cuando los aliados expulsaron al Rey y colocaron a Venizelos a la cabeza del poder, el Sínodo se asoció al cambio con todo entusiasmo, pero no sin deshacerse antes del metropolitano que había tomado la enfadosa iniciativa del anatema. En 1923 se realizó una tentativa para remediar este estado de cosas, reemplazando al Santo Sínodo por la Asamblea plenaria de los obispos, pero dos años más tarde el gobierno restableció el anterior sistema. La Constitución de 1938 confirmó a la iglesia ortodoxa en un monopolio draconiano. Tras la Segunda Guerra Mundial se ha venido señalando netamente una tendencia a liberar a la iglesia de la tutela estatal, pero cuando se manifiesta una situación de crisis, el Estado no du-

1. La iglesia de Chipre es autocéfala.

da en intervenir, como se ha visto, en 1959, con motivo de una intervención del Estado en un conflicto iniciado en el seno del episcopado.

Pero no fue la cuestión de las relaciones con el Estado la única que agitó a la iglesia griega. Los poderes laicos fueron, desde el principio, hostiles a los monjes, quizá porque consideraban que su poder era excesivo. Empezaron por suprimir todos los pequeños conventos, y los monjes de estos conventos cerrados tuvieron que acogerse a los monasterios más grandes. En 1830 el número de conventos ascendía a 593. La reducción hizo descender la cifra a 85. El número de monjes descendió de 3 000 a 1 800. La misma medida se aplicó, en 1931, en los territorios ligados al metropolitano de Atenas, tras la victoria de 1912. En total hay hoy en Grecia 150 conventos, con 1 300 monjes, 650 monjas, cifras exiguas si consideramos el importante papel que representa el monacato en la vida espiritual ortodoxa. Al mismo tiempo, las sucesivas confiscaciones fueron arrebatando a los monasterios los dominios, a veces considerables, que poseían. Las últimas y más radicales medidas fueron adoptadas tras la derrota de 1922 y la llegada en masa de los refugiados del Asia Menor; con estas medidas el Estado se procuró tierras donde asentarlos. En la prensa se leen a veces artículos sobre la «inutilidad» de los monjes, artículos que, por su inspiración y estilo anticlerical, resultan bien conocidos en Francia. Frente a estas críticas, los monasterios reaccionaron consagrándose a obras de beneficencia y abriendo escuelas para la formación del clero. Pero a menudo les faltan medios materiales.

La iglesia de Grecia ha conocido, pues, un destino que estuvo lejos de ser apacible. Hacia el fin del período de que tratamos tuvo que soportar una severa prueba. La segunda Guerra Mundial supuso para Grecia una cadena de inmensos sufrimientos: primero, la ocupación alemana; luego, especialmente, los problemas provocados con la «liberación». Se desarrolló una especie de guerra civil, en la que las bandas comunistas se mostraron especialmente agresivas contra el clero: fueron muertos 402 sacerdotes o diáconos, muchos de ellos tras atroces torturas, y varios crucificados. Bautismo de sangre que, como siempre, acabaría por revelarse eficacísimo y que habría de influir favorablemente en el movimiento renovador que esta iglesia vive en la actualidad.

En cuanto a los patriarcados melkitas de Siria, Palestina y Egipto, su importancia está lejos de corresponder al prestigio que sus vetustos títulos evocan. Un símbolo de ello es la situación actual de Antioquía, «ciudad de Dios, de Cilicia, de Iberia, de Siria, de Arabia y de todo Oriente», antaño la tercera ciudad del Imperio romano, hoy gran ciudad a orillas del Orontes, en territorio turco. Los tres patriarcados orientales jamás han logrado recuperarse de la amputación sufrida en el siglo V, cuando las masas indígenas, por odio a Bizancio, adoptaron las herejías nestoriana y monofisita. Poco después tuvieron que soportar la dominación turca, mucho más dura en las lejanas provincias que en la capital. Repetidamente el pueblo de estas provincias sufrió verdaderas persecuciones y matanzas, como las de 1860, en las que, bajo la agresión de los drusos, sufrieron tanto ortodoxos como maronitas, o las que tuvieron lugar durante y después de la Primera Guerra Mundial. Otras dificultades les fueron causadas por los griegos, deseosos de mantener sobre los patriarcados orientales la autoridad de Constantinopla, apoyada por la Sublime Puerta. A lo largo del siglo XIX se desarrolló la lucha de arabófonos contra helenófonos y la situación sólo se aclaró cuando se estableció la tutela occidental sobre Palestina, Egipto y Siria. Pero tampoco esta tutela permitió ejercieran siempre sus derechos los cristianos indígenas.

El patriarcado de Antioquía, que abarca Siria y el Líbano, cuenta con unos 300 000 fieles: la más amplia masa de árabes cristianos. Y a ella hay que añadir 200 000 emigrados, residentes en su mayoría en América, pero que siguen manteniendo lazos estrechos con su comunidad de origen. Desde 1899 sus patriarcas ya no son griegos, sino indígenas. No hay entre ellos Sínodo permanente, sino una sesión sinodal anual que dura quince días, y una asamblea plenaria de los obispos, que se reúne cada

cuatro años. En el patriarcado se hacen sentir tendencias divergentes, por ejemplo, en el año 1937, el arzobispo de Homs intentó crear una iglesia independiente. El verdadero problema para «Su Beatitud» es el del reclutamiento sacerdotal, y más aún, como en todas partes, el de la formación del clero. En 1904 se abrió una escuela sacerdotal, pero duró solamente ocho años. Hay sólo catorce monasterios, y el número de monjes llega apenas al centenar. La Rusia zarista había iniciado una acción protectora sobre el patriarcado sirio, especialmente abriendo escuelas. El gobierno soviético ha reanudado esta política, aceptando que el patriarca de Antioquía tuviera un representante —en Moscú se le ha concedido una iglesia— y aportando incluso una subvención anual en compensación por las tierras del patriarcado incautadas por los rusos. Estos lazos se han visto reforzados por medio de visitas como las realizadas por prelados del patriarcado de Antioquía a Rusia, o las de prelados rusos a Antioquía, especialmente desde 1950. Pero la renovación que se señala en la actualidad en el viejo patriarcado sirio y libanés se debe especialmente a la influencia occidental.

Si Jerusalén ha conservado toda su gloria, esto no se debe al patriarcado ortodoxo. El número de creyentes apenas alcanza los 50 000. Su razón de ser es la guarda de los Santos Lugares, a la que se consagra con un afán que, en el curso del siglo XIX e incluso en el XX, se ha mostrado repetidamente muy combativo, hasta el punto de que han menudeado los conflictos entre ortodoxos y católicos. La verdadera autoridad corresponde a la Cofradía del Santo Sepulcro, muy antigua, pero reorganizada en su forma actual en el siglo XVI. El patriarca es elegido en el seno de esta Cofradía, que posee 17 monasterios en Jerusalén, y 18 en el resto de Palestina. Sólo queda fuera de su autoridad el célebre monasterio de San Sabas, el más antiguo de Palestina, aislado en el desierto de Judá, donde los monjes viven como ascetas. La dominación de la Cofradía del Santo Sepulcro, con dieciséis siglos de antigüedad, se encuentra enfrentada con un grave problema, porque los monjes que la constituyen son casi exclusivamente griegos, y esto provoca la irritación de los fieles árabes, descontentos de ser gobernados por una exigua minoría. El Alto Comisario inglés tuvo que intervenir dos veces para calmar los ánimos. La cuestión aún no estaba regulada cuando estalló la Guerra Arabe-Judía, seguida del éxodo de una parte de los árabes cristiano-ortodoxos, éxodo que ha planteado nuevos y graves problemas.

En Alejandría, la situación, aunque no idéntica, presenta caracteres análogos, a causa especialmente de la abundante inmigración que siguió al establecimiento de los ingleses en 1882. Los griegos y sirios, más activos y más ricos, relegaron a un segundo plano a los elementos autóctonos, los coptos melkitas. A principios del siglo XIX, el patriarca ni siquiera podía residir en Egipto, y vivía en Constantinopla, desde donde gobernaba su minúsculo rebaño. La situación mejoró en 1846, bajo Mehemed Alí, gracias a que el patriarca volvió a establecerse en Alejandría. Por dos veces la sede patriarcal fue ocupada por hombres enérgicos e inteligentes, dos griegos: Focio y Metaxatis, que desde 1899 a 1935 intentaron reorganizar la iglesia, modernizarla, dotarla de escuelas, regular la cuestión de las relaciones con los autóctonos mediante el nombramiento de indígenas para algunas sedes episcopales. La cuestión está lejos de haber recibido definitiva solución; los griegos intentaron sustraerse a la autoridad patriarcal, a lo que se opuso el gobierno en 1954, reconociendo al patriarca como único jefe de la iglesia. Se ha emprendido un notable esfuerzo de renovación que es en gran medida obra de los laicos, particularmente influyentes en la iglesia egipcia. La Asamblea, que propone los tres candidatos entre los que será elegido el patriarca, se compone de 72 laicos y 36 eclesiásticos, y hay un grupo selecto de teólogos laicos cuyo papel va siendo cada vez más preponderante.

La historia de la ortodoxia griega es, pues, una historia dolorosa y confusa. Sola, apartada del mundo, una minúscula iglesia, cuya independencia se vio reafirmada en el año 1782, prosigue desde hace siglos su existencia en la

paz de su soledad y de su oración: el monasterio de Santa Catalina del Sinaí, cuyo higumeno tiene rango de arzobispo y no depende de nadie —reside la mayor parte del tiempo en Alejandría—, y cuyos veinte monjes continúan las viejas tradiciones espirituales de la ortodoxia. La biblioteca del convento posee una colección única de manuscritos de inapreciable valor.

Dos bastiones de la fe: Athos y la Filocalia

Es admirable que en medio de tantas dificultades, en condiciones que habrían podido conducir a su lento aniquilamiento, la fe ortodoxa haya sobrevivido, y que incluso haya iniciado, en el curso de la época objeto de nuestro estudio, un evidente movimiento de restauración. Esto ha sido debido a causas diversas: a la fidelidad instintiva del pueblo cristiano, que consideraba a su religión como un escudo contra el Islam, al carácter mismo de esta religión, que es, como hemos visto, eminentemente espiritual, y en la que la vida litúrgica y sacramental, poco expuesta a la agresividad del ocupante, ocupa un lugar decisivo, pero que apenas da importancia a las actividades exteriores: obras pastorales, obras catequísticas o sociales, e incluso intelectuales. Es esta Religión del Espíritu la que se vio salvaguardada por los dos bastiones que se alzan en el centro mismo de la ortodoxia griega, rodeados en toda la iglesia de Oriente de un incomparable prestigio: *El Monte Athos*, y la *Filocalia de los Santos*.

¡Athos! ¡La Montaña Santa! La tierra sagrada donde desde hace siglos han pasado su vida entera grupos de hombres para que se operara en ellos la dura metamorfosis del «cuerpo muerto» de que habla San Pablo en «cuerpo espiritual». ¿Qué cristiano de Oriente, al pronunciar su nombre, no se siente lleno de profunda emoción? ¿Quién, al evocar los recuerdos de su larga historia, no sabe cuánto estas dos sílabas significan de amor espiritual y de sacrificio, de esperanza y de fidelidad? Lo que Roma es para los católicos, es el Monte Athos, aunque de manera muy distinta, para los ortodoxos: imagen visible de la iglesia, forma bajo la cual se presenta en su más ejemplar aspecto, lugar donde se siente latir su corazón.

La península de Calcídica, al noreste de Grecia prolonga en el agua de jacinto del Mar Egeo tres bandas de tierra rocosa que parecen tres dedos. La prolongación más septentrional es también la más estrecha: unos cuarenta y cinco kilómetros de largo por dos de ancho en su istmo más estrecho. Es una sucesión de relieves confusos que culminan a dos mil metros junto a la extremidad oriental de la península, una sucesión de bosques, de matorrales y de zonas donde la tierra roja, bien regada, es fecunda en toda clase de cultivos, especialmente olivares. Pero no faltan también los lugares salvajes, verdaderos caos de roca, acantilados perforados por grutas que dominan la mar azotada por el viento. Así es Athos, la tierra que desde hace mil años ha visto vivir la más asombrosa república de Europa, una sociedad cuyos miembros todos son monjes y cuyas ciudades son conventos.

Aproximadamente hacia el año 962, San Atanasio, el místico de Trebizonda, el antiguo capellán de la flota imperial, se retiró a estos lugares con algunos discípulos y organizó el primer monasterio, construido con sus propias manos, al que pronto se unieron los eremitas que desde hacía mucho tiempo habían elegido aquellas soledades para buscar a Dios. Pronto se construyeron más conventos. Afluyeron nuevos monjes, cada vez más numerosos, hacia esta tierra donde según la tradición se había retirado la Virgen antes de la Asunción. La hoguera que los monjes encendían en la cima del monte en la fiesta de la Transfiguración, parecía llamar a todas las almas que soñaban con la purificación total, con un definitivo ascenso a la luz. El estado de santidad hacia el que todo hombre debe tender, parecía que era más accesible en el Athos. La Santa Montaña era la visible antecámara de la invisible estancia.

Así, durante un milenio, el Athos representó un papel considerable en los destinos de

la iglesia de Oriente. En tiempos de los Basileos, muchos de estos autócratas acudían entre dos batallas a hacer allí un retiro penitencial. Las emperatrices otorgaron su protección a los monasterios colmándolos de iconos, manuscritos y tesoros. Todos los pueblos convertidos a la fe por Bizancio quisieron tener en las pendientes de la Santa Montaña, casas donde los mejores de sus hijos participaran en la oración sin fin que de allí se eleva; y por eso, al lado de los griegos, hay monjes rusos, servios, rumanos, búlgaros o georgianos. Todas las grandes fundaciones monásticas de la ortodoxia, las de Rusia especialmente, son imitación exacta de las del Monte Athos. Todos los contemplativos, o casi todos, que dejaron huella en la tradición de su iglesia, vivieron en el Athos antes de lanzarse a la aventura de la accesis o la acción. Desde San Hilarión el Solitario y San Antonio de Petchersk, que fundamentaron la grandeza de Kiev en el siglo IX, hasta Paissy Velitchkovski, el padre del movimiento *Staretz* del siglo XVIII, pasando por San Nil Sorski y muchos otros, sería muy larga la lista de los hombres que impregnaron la ortodoxia con el espíritu de Athos. Siglo tras siglo, largas filas de peregrinos se acercaban con su morral al hombro, en penosas etapas, para buscar en la Montaña la paz del alma. La iglesia ortodoxa no sería lo que es, si no hubiera existido el Athos.

Lo extraordinario es que esta sociedad, cuya existencia parece una paradoja renovada sin cesar, haya atravesado los siglos sin que nada viniera a turbar duraderamente el curso de sus destinos. Incluso los turcos respetaron a la República de los Monjes. Sólo en 1821, durante la gran revolución que turbó a toda Grecia, al hacer los monjes causa común con los patriotas insurgentes, el Sultán hizo ocupar militarmente la Montaña Sagrada. Pero esta ocupación sólo duró nueve años, desde 1821 a 1830. Cuando en 1913 el reino de Grecia tomó posesión de las tierras donde está asentado el Athos, no hizo el menor gesto de ingerencia que pudiera interpretarse como una limitación indiscreta de la libertad monástica. El reglamento establecido en 1924 deja a las comunidades una autonomía prácticamente total, bajo la autoridad de un prefecto delegado de Atenas como gobernador, que se esfuerza en ser lo más discreto posible, y sus gendarmes se limitan a vigilar a los visitantes y a los comerciantes que atracan en los pequeños puertos de la península. El poder efectivo reside en los veinte grandes monasterios, cuyos representantes, reunidos regularmente en Kariés, forman la «Santa Epistasia», que es el gobierno espiritual y temporal de todo el conjunto. El patriarca ecuménico, bajo cuya autoridad nominal se encuentra el Athos, apenas interviene. Ningún monasterio, ninguna orden religiosa de Occidente ha conocido jamás tal independencia.

Sin embargo, a fines del siglo XIX no era el Athos lo que había sido en su edad de oro, en el siglo XIV y en el XV, cuando contaba 15 000 monjes, e incluso, según algunos, 30 000. Los siglos XVII y XVIII señalaron una decadencia que parecía definitiva. La población monástica se había reducido a unos 2 000 monjes. El monasterio de La Gran Laura, que había llegado a reunir 700 monjes, no tenía entonces más que cinco. Y sin embargo logró recuperarse. El movimiento se inició en el siglo XIX, en relación con el renacimiento nacional del pueblo helénico y con la evolución espiritual de Rusia. En 1913 un censo preciso daba las siguientes cifras: 6 345 monjes, de ellos 3 243 griegos y 1 914 rusos. La Revolución de 1917 puso fin a la rivalidad, siempre irénica, entre monjes griegos y rusos, pero detuvo la afluencia de estos últimos. Y, tras la Segunda Guerra Mundial, la instauración de las democracias populares acabó de establecer una barrera entre Athos y sus antiguas zonas de influencia. El *Russikon* pasó de 1 800 monjes en 1917 a 68 en 1958, todos ellos ancianos. Parece que hoy el total de monjes de todo tipo asciende a 7 500, cifra en sí considerable, y se observan señales de revitalización.

Para comprender verdaderamente lo que es la ortodoxia, y para penetrar un poco en el mensaje espiritual que esta iglesia quiere aportar al mundo, hay que ir a Athos. Quien haya permanecido un tiempo en la Santa

Montaña habrá sentido la atmósfera maravillosamente espiritual, el sentimiento de lo divino que allí impera. La naturaleza reviste aspectos paradisíacos: bosques con aire de parques abandonados, soledades donde el silencio sólo es turbado por el roce de las ramas bajo las patas veloces de una cierva o el canto modulado de un pájaro... Canalizaciones de piedra que cuentan varios siglos, llevan el agua de los torrentes a los monasterios; un murmullo gozoso, semejante al de la oración, señala la presencia del agua entre las losas, por las que se desliza a veces una serpiente en dirección a un reguero. Incluso los hombres se cuidan de no turbar este silencio sobrenatural. Durante muchas horas, incluso en los conventos más poblados, nadie podría decir que allí mora alguien, que viven monjes en aquellas construcciones apretadas, amontonadas una sobre otra, de modo que no dejan entre sí más que estrechos pasadizos y corredores angostos; porque los que se pueden ver en las galerías de madera o acurrucados en los rincones sombríos oran en voz tan baja que la más ligera brisa la hace imperceptible. Sólo en las horas del oficio se rompe la paz para suscitar otras plegarias. Un joven monje atraviesa los patios llevando la *simandra*, la larga plancha de madera de ciprés en forma de hélice que golpea con una vara. Se ven entonces, caminando en dirección al *catholikon*, la iglesia central, filas de monjes barbudos, con el pelo largo y brillante cayendo bajo el alto sombrero cilíndrico, con el manto litúrgico flotando al ritmo de sus pasos. Desde la puerta abierta del santuario se oye un canto acompasado, con súbitas pausas tras las que vuelve a reanudarse la plegaria, como si el canto no quisiera romper el silencio, sino prolongarlo en un mismo designio de consagración.

El Athos es sólo esto: una metrópoli de la oración, un lugar donde todo está ordenado a la consagración de la vida. Algo muy diferente de la Trapa católica o de los monasterios benedictinos, que dan a menudo la impresión de amplias colmenas. Los grandes conventos de Athos reconocen al trabajo un papel muy reducido. El trabajo intelectual no ha sido considerado jamás, como lo fue en Occidente, benéfico y necesario; quizás hay incluso hacia él cierta desconfianza. Las admirables bibliotecas, llenas de rarísimos manuscritos, no tienen a veces más visitantes que algunos viajeros de paso.[1] Pero en el Athos la oración es constante, universal. Se adapta a todas las formas conocidas en la tradición del Oriente cristiano, a todas las formas religiosas que ha practicado la ortodoxia, que también se hallan representadas en el Athos: el cenobitismo, bastante semejante al modo de vida de los benedictinos o de los cistercienses; la *idiorythmia*, que agrupa a los monjes en familias, en torno de un jefe religioso, y cada una de estas familias actúa libremente, en cuanto a lo temporal y a lo espiritual, pero todas se reúnen para los oficios litúrgicos; y en fin, también el eremitismo, en sus numerosas variedades, que van de la vida de tres o cuatro hombres en una *calyba*, hasta el aislamiento total en medio de un bosque o en las grutas de los acantilados, a las que sólo se llega haciéndose descender colgado de una cuerda, y de las que, aún ayer, sólo se salía muerto.

Precisamente por eso, por el papel de conservador de la plegaria que Athos ha asumido hasta nuestros días, la república monástica ha podido ser un bastión de la fe contra el cual no han prevalecido ni los tiempos ni los acontecimientos históricos. Al igual que las edificaciones de sus conventos, en los que no ha cambiado nada ni en la decoración exterior, con colores resplandecientes, ni en los frescos solemnes que decoran los muros interiores, tampoco han cambiado con el paso de los siglos las oraciones de los monjes. Y Athos es hoy lo que era hace trescientos, quinientos, mil años. La devoción a la Santa Virgen, la *Panagia*, la *Theotokos*, se mantiene viva; precisamente por ello el Monte Athos es llamado

1. Desde la Segunda Guerra Mundial se han iniciado trabajos de clasificación, realizados por algunos monjes y por comisiones laicas enviadas de Atenas.

el Jardín de la Madre de Dios, y el sello que legaliza sus documentos lleva la imagen de la Virgen. Desde la reforma realizada a mediados del siglo XVIII por el higúmeno de Vatopedi, Eugenio Bulgaris, la vida de oración ha conocido un señalado progreso. Los últimos años han visto desarrollarse una corriente de interés hacia la oración hesycasta, para estudiar su desarrollo histórico y su significación espiritual. Y esto hasta tal punto que, a pesar de las pérdidas sufridas, a pesar de los asaltos de las fuerzas de la irreligión, la República de los Monjes mantiene su razón de ser, y sigue fiel a su misión.

Y precisamente del Monte Athos, del seno de una de sus comunidades, surgió el otro bastión de la fe, la obra de donde, en el siglo XIX, había de partir el gran movimiento de renovación que vigorizó la ortodoxia, no sólo en Grecia, sino en todo su dominio. Se trata de un bastión de tipo completamente distinto al que acabamos de estudiar. No es una agrupación de conventos y eremitas diseminados por las laderas de una montaña, sino un baluarte de papel y tinta. A lo largo de la Historia del Cristianismo muchos libros han representado este papel de baluarte: En Occidente, por ejemplo, *La Ciudad de Dios,* de San Agustín, y la *Summa,* de Santo Tomás; más tarde la *Institución cristiana,* de Calvino.

A fines del siglo XVIII vivía en el monasterio athoniano de Dionisio un monje singular, que unía a sus méritos de asceta cualidades intelectuales bastante raras entre sus congéneres, entre ellas una curiosidad apasionada por todas las formas literarias de espiritualidad, incluso las occidentales. Así, se interesaba por los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio, y por el *Combate Espiritual,* de Scupoli, libros que adaptó al griego sin indicación de los autores. Se llamaba este monje, *Nicodemo el Hagiorita* (1748-1809). Al ahondar en el estudio de la espiritualidad —las bibliotecas del Monte Athos ofrecían a los raros monjes eruditos que se interesaban en el tema una vasta documentación patrística— y particularmente al estudiar los orígenes y el sentido de la «oración pura», se le ocurrió la idea de agrupar los textos de los Padres y de los grandes espiritualistas que podrían enriquecer las almas y ayudarlas en sus esfuerzos hacia la sobrenaturalización. Participó su proyecto a su amigo Macario, obispo de Corinto, también erudito, que decidió prestarle su entusiasta ayuda. En 1782 aparecía en Venecia, en griego, la *Filocalia,* la enorme colección en la que los dos amigos habían reunido, sin preocuparse realmente demasiado del espíritu crítico, los textos que les habían parecido «más hermosos»: *la Filocalia de los Santos.*[1]

El conjunto es hermoso, en efecto. Es incluso un monumento impresionante edificado a la fe en el momento en que en Occidente parecía triunfar el espíritu de los Enciclopedistas y de Voltaire. Desde los Padres del Desierto y Evagrio el Póntico (siglo IV), la *Filocalia* llega hasta los monjes hesycásticos anónimos de los siglos XIV y XV, pasando por San Juan Clímaco y Máximo el Confesor (siglo VII) o Hesifios (siglo VIII), y por el Papa Calixto II, que fue patriarca de Constantinopla en el siglo XIV, y sobre todo por los dos grandes protagonistas de la oración pura, de la «plegaria del corazón»: San Gregorio Palamas y San Gregorio el Sinaíta. El propósito de esta «serie infalible de la contemplación», según frase de Nicodemo, era indicar el camino más corto y más fácil para la perfecta oración, considerada como clave y como medio de retorno al «Reino interior». Los textos estaban ordenados de acuerdo con esta intención. Unos correspondían a la fase preparatoria, la regla de vida que permite al hombre conducirse correctamente bajo la mirada de Dios. La segunda parte constaba de textos ordenados a una «psicotecnia», es decir, una disciplina espiritual que suponía a la vez el empleo de la oración simplificada, «mono-idéica», y la práctica sacramental, puesto que Macario y Nicodemo eran partidarios resueltos de la comunión frecuente. Los últimos textos introducían al lector en la experiencia «teúrgi-

1. Filo-Kalos, «que ama lo hermoso».

ca», es decir, en el empleo de la oración pura, de la oración jaculatoria, combinada con la disciplina respiratoria y la concentración de todas las potencias del alma para hacer adherir el ser entero a Dios.[1]

La *Filocalia* conoció un gran éxito. En la iglesia griega en primer lugar, con frecuentes y nutridas reediciones algo diferentes entre sí, al añadir o suprimir textos los editores, según lo que creían necesidades espirituales del público lector. Un monje ruso de Athos, *Paissy Velitchkovski* (1722-1794), el renovador en Rusia de los *startsi*, el fundador del monasterio del profeta Elías, que sigue siendo en nuestros días uno de los tres grandes centros del monaquismo ruso, tradujo la *Filocalia* al ruso en 1793, no sin completarla con algunos textos importantes que Nicodemo había omitido, especialmente de San Gregorio Palamas. La obra tuvo una enorme difusión, las ediciones se multiplicaron. En los famosos *Relatos de un peregrino ruso* se ve al narrador anónimo comprar la *Filocalia* por dos rublos y leerla ávidamente, alimentando su espíritu en los textos de la recopilación. En el célebre monasterio de Optina, tan querido por Tolstoi y Dostoyewski, el *staretz* Ambrosio aconsejaba a sus dirigidos que la leyeran. Se hicieron también traducciones al búlgaro, al rumano, a todas las lenguas de la ortodoxia. En 1884 el obispo de Tambov publicó una edición ampliada, que sigue siendo aún en nuestros días el alimento espiritual de los monjes rusos, casi como el *Evangelio*. Hoy se percibe ya un verdadero renacimiento filocálico, tanto en Rumania, donde está en preparación una gran edición de la *Filocalia*, como en Grecia, donde la Cofradía *I Zoï* la menciona constantemente. Por medio de la *Filocalia* el presente más vivo se relaciona con el pasado, y se opera en la ortodoxia la «vuelta a las fuentes» de que se habla tanto en la Iglesia católica. Al igual que la espiritualidad de Athos, la gran colección del santo monje Nicodemo habrá contribuido poderosamente a mantener la ortodoxia en la línea de la fidelidad.

1. Al francés se tradujeron algunos fragmentos, en 1953, por los *Cahiers du Sud*, con el título: *Petite Philocalie de la prière des coeurs.*

Problemas graves, promesas de renovación

¿En qué medida se puede considerar que estas grandes realidades espirituales, el monaquismo, la *Filocalia*, la «oración de Jesús», bastan para asegurar el porvenir de la iglesia griega y oriental? No hay duda, aunque tampoco sea preciso recargar las tintas, que el clero en general no se halla a la altura de sus funciones. Uno de los mejores especialistas en el tema de la Cristiandad Oriental, el Padre Rondot, ha manifestado: «El clero griego-ortodoxo, y particularmente el alto clero, queda sujeto siempre a la crítica, por cuanto los representantes de los fieles participan en la designación del Patriarca. También son ampliamente discutidos en público los méritos de los metropolitanos, y hasta la prensa se refiere frecuentemente al tema... A muchos sacerdotes se les reprocha fundamentalmente su ignorancia; algunos apenas saben algo de árabe, la mayor parte ignoran por completo el griego y las lenguas orientales. Por lo que se refiere a sus costumbres, también son objeto de críticas severas, y a veces no sin fundamento. De algunos se dice que están afiliados a la masonería. En fin, la prevaricación, las violencias, las indelicadezas que reveló, en 1860, la encuesta Bulever, siguen manifestándose aún hoy en numerosas ocasiones.»[1]

Este juicio, que hubiera estado realmente más justificado hace cien años, no debe, sin embargo, aplicarse sin reservas ni matices a todas las cristiandades ortodoxas de Grecia y Oriente. No hay que ignorar que, incluso en los peores momentos, perduraban reservas de vitalidad religiosa en la vieja Iglesia surgida de Bizancio, tanto en los elementos sanos del clero como en el pueblo, en el que se mantenía viva la fe. Y, sobre todo, conviene no ignorar

1. Libro citado en las notas bibliográficas.

los signos de revitalización que se vienen señalando en diversos puntos de la ortodoxia desde hace algún tiempo.

En la ortodoxia ha habido siempre, y mucho más de lo que en Occidente se cree, incluso en las horas más grises de su historia, hombres que reaccionaron contra la indiferencia o la resignación de sus correligionarios. Hacia 1820-1830, en el momento en que los cristianos de Grecia sólo se preocupaban de la liberación política, se alzó entre ellos un apóstol: Apostolos Makrakis, que, admirablemente dotado para la predicación, con un vigor insigne, presentó en términos ardorosos a Cristo como «Palabra católica» (es decir, universal), verdad católica, lazo entre Dios y el mundo, centro del que todo depende, y repitió infatigablemente que la independencia no sería nada si las almas seguían ancladas en la inercia, en la duda y en la impiedad.

La conmoción producida por las predicaciones de Makrakis no se ha apagado aún. Desde luego, en los últimos decenios, se han venido manifestando signos de creciente vitalidad. En casi todos los aspectos de la iglesia ortodoxa griega y melkita se observa la revitalización. Y con relación a este movimiento, si bien no iguala en intensidad al que, desde hace un siglo, es claramente perceptible en la Iglesia católica, hay que reconocer que sus resultados se pueden ya observar claramente. La renovación se opera bajo dos influencias, o, si se prefiere, siguiendo dos líneas de fuerza. Una voluntad de retorno a las fuentes: volviendo a sus más sólidas tradiciones, la de la *Filocalia*, la de la «oración pura», la de la religión del espíritu, los cristianos ortodoxos más prudentes intentan devolver a su iglesia toda su vitalidad. Pruebas de esta vuelta a las fuentes se pueden comprobar en el interés renacido hacia la *Filocalia*, cada vez más reeditada y comentada, y en el que rodea al *hesycasma*,[1] en el neo-bizantinismo iconográfico del movimiento *colyvade*, en la recuperación de las vocaciones monásticas, y todo esto no sólo entre el pueblo, sino también en la burguesía y entre los intelectuales.

Por otra parte, la iglesia ortodoxa ha venido prestando una atención indudable a los esfuerzos realizados desde el catolicismo y el protestantismo y, adoptándolos a su propio genio, ha sacado partido de los resultados ya logrados. La canonización de Gregorio el Hagiorita, en 1955, ha mostrado oficialmente el interés que la iglesia oficial manifiesta hacia estas nuevas orientaciones.

En esta revitalización de la ortodoxia correspondió el papel de pionero al movimiento *I Zoï* (La Vida), en Grecia. En 1906 cinco amigos a quienes inquietaba la situación en que veían a su iglesia, y que recordaban las lecciones de Makrakis, decidieron agruparse para iniciar una reacción. Formaban el grupo inicialmente tres sacerdotes y dos laicos, uno de ellos profesor de la Universidad de Atenas. Constituyeron una comunidad, pronto transformada en «Fraternidad», título oficial que conserva desde entonces el movimiento, y comenzaron por estudiar cuidadosamente, y durante varios años, los problemas que se planteaban a la iglesia helénica. En 1909 decidieron publicar algunas de sus reflexiones y proyectos en una revista redactada por ellos solos. La revista se titulaba *Anaplassis* (Reforma). Dos años más tarde, en 1911, se sentían ya lo bastante preparados para abordar empresas de mayores vuelos, y decidieron lanzar un semanario destinado al gran público: *I Zoï*. La publicación fue un gran éxito. El periódico alcanzó pronto una tirada de 145 000 ejemplares, cifra enorme para un país tan pequeño como Grecia, en el que la masa campesina apenas lee. *La Vida* tuvo amplia difusión también fuera de las fronteras del reino. El movimiento se había iniciado.

Tal como lo había concebido el más destacado de sus fundadores, el *Padre Eusebio Mathopoulos* (1849-1929), la Cofradía era casi una orden monástica. Sus miembros no pronunciaban verdaderos votos, pero sí promesas de castidad y obediencia. Para ser admitido

1. Véase, por ejemplo, el bello estudio sobre la *Plegaria de Jesús*, firmado por «Un monje de la iglesia oriental» y publicado en francés en Chèvetogne, en 1958.

en la Fraternidad era necesario haber realizado estudios superiores y tener conocimientos de teología. Los sacerdotes y las gentes de iglesia apenas participaban en el movimiento: en 1958, de un total de 140 miembros sólo 35 eran gentes de iglesia, que, por otra parte, se comprometían formalmente a no aceptar la dignidad episcopal. Los hermanos pasaban en la comunidad sólo un mes por año, en una especie de retiro; el resto del tiempo se dedicaban a diversas tareas de apostolado. Más tarde estos fundadores establecieron una rama femenina, llamada *Eusebeia* (La Piedad), a la que pronto se incorporaron estudiantes que fueron encargadas de la labor catequística. La obra fue complementada muy pronto por la *Asociación Santa Eunice*, que formaba enfermeras para los hospitales.

Poco después de finalizada la Segunda Guerra Mundial, la Fraternidad de la Vida estaba en pleno impulso; su fundador, muerto en 1929, había tenido un digno sucesor, el archimandrita Papacostas. La finalidad que se habían propuesto los fundadores había sido alcanzada: constituir en toda Grecia un fermento de vida auténticamente cristiana. En este momento su influencia era ya extraordinaria, tanto por las numerosas relaciones que tenía en todo el país, en todas las clases, en todas las profesiones, en el clero, como por las obras por ella iniciadas y que no han cesado de multiplicarse desde entonces. Por todos los medios que la técnica pone a disposición de los hombres los Hermanos trabajan en la renovación litúrgica, en la generalización de la práctica sacramental, en la formación religiosa de los fieles, en el estudio de la *Sagrada Escritura*. El viejo ideal monástico se ha adaptado, gracias a ellos, a un apostolado que recuerda el de Acción Católica o el que realizan en Italia la Compañía de San Pablo, del Cardenal Ferrari, y la *Pro Civitate Christiana*, de Dom Rossi.

Los Hermanos de *La Vida* son esencialmente predicadores. Muchos de ellos hablan en las iglesias, siguiendo la costumbre ortodoxa que permite el acceso de los laicos al púlpito. Pero los sermones se complementan con una inmensa empresa pedagógica y cultural. *I Zoï* ha abierto escuelas catequísticas en toda Grecia y en Chipre: hoy son ya cerca de 7 500. El movimiento organiza cursos de religión en campamentos y colonias de vacaciones. La Fraternidad ha creado una escuela superior de predicadores, multiplica las bibliotecas populares y ayuda con becas a los estudiantes pobres de la Facultad de Teología. Gran parte de su actividad está consagrada a la labor editorial: tiene imprentas, publica periódicos, semanarios, revistas ilustradas, tanto para los intelectuales como para el público infantil. Ha hecho un enorme esfuerzo para difundir la *Sagrada Escritura*. Su edición del *Nuevo Testamento* en «libro de bolsillo» ha alcanzado una tirada de 650 000 ejemplares. Anima y controla un gran número de movimientos: la Unión cristiana de Estudiantes, la Unión cristiana de Jóvenes trabajadores, análoga a la J.O.C., y, sobre todo, la Unión cristiana de Intelectuales, que ha fundado una Escuela de ingenieros, y cuya editora publica las obras maestras de la literatura cristiana de hoy junto con la revista *Aktinés* (Rayo), de gran calidad, algunas de cuyas iniciativas han tenido honda repercusión en Occidente.[1]

A esta acción directa de *I Zoï* se añade lo que se puede llamar su acción indirecta. Porque la Jerarquía, que durante mucho tiempo observó con cierta sospecha los movimien-

1. En Navidad de 1946 la Unión de los Intelectuales publicó un manifiesto afirmando la vocación cristiana de Grecia y el papel del Cristianismo en la obra de reorganización del mundo. El manifiesto fue firmado por 181 profesores, escritores y eruditos. Varios occidentales se adhirieron, entre ellos Henry Bordeaux, André Maurois, Leconte de Nouy, Paul Claudel y el autor de esta obra... Hay que añadir, desgraciadamente, que tras la muerte, en 1954, del archimandrita Papacostas, se han puesto de manifiesto ciertas tensiones en el seno de la Fraternidad, y una discrepancia entre los miembros tradicionalistas más exigentes y los elementos más jóvenes, que tendían a ampliar las bases del movimiento disminuyendo su rigor original. Entre 1958 y 1960 tuvo lugar la ruptura: los más austeros fundaron una nueva Fraternidad, *O Sotir* (El Salvador), dirigida por el archimandrita Dimipoulos.

tos que no estaban bajo su control directo, ha sentido al fin la necesidad de la emulación ante los resultados obtenidos. Desde 1946 ha patrocinado un *Apostoliki Diakonia* —servicio apostólico—, fundado por Basilio Vellar, que tiene cierta semejanza con Acción Católica. Un Círculo universitario, un Gran Seminario, Escuelas de catecismo en las principales ciudades, han sido las nuevas creaciones de la A.D. El movimiento posee su editora, periódicos y una revista, *Ekklesia*. La tensión entre los laicos y la Jerarquía se ha ido, pues, atenuando, en beneficio del movimiento general de renovación.

En Atenas, tras largo eclipse, se ha visto renacer la idea misionera. En 1936, en el Primer Congreso de Teología Ortodoxa, uno de los asuntos tratados fue precisamente el de las misiones. Algunos laicos, uno de ellos perteneciente al movimiento *I Zoï*, presentaron informes sobre la cuestión, se creó un Comité para la promoción de las misiones, e incluso se llegó a proponer, por un orador rumano, la creación de un verdadero Instituto misional ortodoxo. Veinte años más tarde la idea fue recogida por los griegos emigrados a los Estados Unidos y se fundó en Brooklyn la *Sociedad misional de la Santa Cruz griega ortodoxa*, con la aprobación entusiasta de Monseñor Atenágoras, patriarca ecuménico. Las Universidades y Seminarios de Grecia vienen invitando, desde 1948, a grupos de estudiantes del Africa negra, de Etiopía, de Corea. Se ha iniciado, pues, un movimiento de preocupación misional, cuyos resultados habrá que esperar en un próximo futuro.

La iglesia de Grecia, si bien presenta claramente un ascenso en vertical en comparación con el resto del Oriente cristiano, no es, sin embargo, la única que presenta signos de renovación. En el Monte Athos, donde el reclutamiento de monjes conoce un cierto ascenso,[1] y donde también se ha despertado el interés intelectual por las riquezas que dormían en sus bibliotecas, se abrió la Escuela de Teología *Athonias*, en 1953, en el convento ruso de San Andrés, y la matrícula inicial ascendió a una cincuentena de alumnos.

En el patriarcado de Antioquía, antaño tan decrépito, ha nacido un movimiento que recuerda de cerca el *I Zoï* griego, aunque realmente no haya habido influencia directa del uno sobre el otro. En el verano de 1941, tres jóvenes estudiantes de las clases superiores de los colegios católicos sostenidos por los Hermanos de las Escuelas Cristianas tomaron una decisión, tras muchas meditaciones y discusiones. Siendo como eran ortodoxos fieles, se inquietaron al ver a su Iglesia, antaño ilustre, la Iglesia de San Juan Crisóstomo, Romano el Melodio, Simeón el Estilita, Efrén el Sirio, Juan Damasceno, reducida a no ser más que un cuerpo social de existencia administrativa desprovisto de savia religiosa, desecado por la rutina, aparentemente moribundo. Se dijeron entonces que en vez de recriminar a la jerarquía y al clero, como hacían frecuentemente todos los disconformes, sería mejor actuar por sí mismos con vistas a la reforma indispensable, y comenzar acto seguido la tarea de rehacer una comunidad cristiana haciéndose cristianos ellos mismos. Los dos principales promotores de estas ideas se llamaban Georges Khodr y Alberto Laham. Vivían en Trípoli y el Líbano. Pero casi al mismo tiempo, en Latakia de Siria, otros dos jóvenes, Marcel Marcos y Gabriel Sahadé, pensaban y decían cosas idénticas. Los dos grupos que se ignoraban llegaron a encontrarse, y de su conjunción nació en Beirut, el 16 de marzo de 1942, el *Movimiento de la Juventud ortodoxa*, que fue reconocido por el Santo Sínodo del Patriarcado en 1945.

El crecimiento de este movimiento juvenil recuerda, en ciertos aspectos, el de la Acción Católica especializada. Semejante entusiasmo, que se expresa de manera casi idéntica. El canto de los jóvenes ortodoxos podría ser «jocista»: «Con nosotros reverdece la primavera —la primavera de la renovación— porque a los veinte años hemos realizado el más hermoso de nuestros sueños.» Muy pron-

1. Desde hace algunos años, los yugoslavos pueden ya, autorizados por su gobierno, establecerse y profesar como monjes en el Athos.

to surgieron centros del Movimiento en todas las ciudades de Líbano y Siria, a los que se adherían en mayoría jóvenes intelectuales, pero también artesanos y empleados. Se organizaron círculos de estudios para examinar la Palabra de Dios, la obra de los Padres de la Iglesia, las riquezas de la liturgia. Estos jóvenes difundían la conveniencia de la práctica sacramental y —otro rasgo de semejanza con la J.O.C. de Monseñor Cardijn— intentaban, en toda su existencia, mostrarse como verdaderos testigos de Dios. Nació entre ellos una revista de calidad, *An-Nour* (La Luz), y boletines destinados a las clases populares. Luego fundaron una editorial. El movimiento se organizó a base de seis centros de irradiación, cincuenta subcentros, un congreso bienal y un secretariado general. La célula base era el equipo, compuesto por una decena de miembros. Todos se reunían de vez en cuando para veladas de oración y retiros anuales.

El Movimiento de la Juventud ortodoxa ha alcanzado ya los 2 000 adheridos. Ha sido el promotor de numerosas realizaciones: educativas, como la formación de colegios y de escuelas sociales, creación de dispensarios y de servicios de asistencia social y artísticos, para formar a los jóvenes en el canto eclesiástico. Pero, sobre todo, no ha cesado de llevar a cabo una acción propiamente religiosa. Sus miembros realizan verdaderas misiones en los pueblos. También a este movimiento se le debe el renacimiento que se viene operando perceptiblemente en el seno del monaquismo sirio, totalmente desaparecido del Líbano: se ha fundado un monasterio de mujeres en Santiago de Trípoli. Las monjas de este monasterio se dedican especialmente a la educación religiosa de los campesinos. También se ha fundado un monasterio de hombres en San Jorge El Harf, en los alrededores de Beirut. Algunos de los iniciadores del Movimiento han profesado en religión y ejercen una gran influencia dentro de su iglesia. En Atenas, en 1953, ha sido creado un organismo central, el *Syndosmos*, para asociar el Movimiento libanés a *I Zoï* y al Movimiento de Estudiantes ortodoxos emigrados a Occidente. No cabe duda ya de que el M.J.O. está llamado a desempeñar en el futuro de la iglesia griego-oriental un importante papel de fermento.

Los signos de revitalización son menos claros en las otras iglesias de Oriente. Sin embargo, en Jerusalén y en Alejandría se puede interpretar en este sentido la fundación de periódicos y revistas: *Nueva Sión*, en Jerusalén; *Faro Eclesiástico*, en Alejandría. Pero el aliento de gracia que mueve a la iglesia copto-monofisita[1] parece obrar también sobre la iglesia melkita ortodoxa de Egipto, que desde hace algunos años viene reafirmando sus preocupaciones misionales, e incluso ha creado metrópolis en Accra, en Africa central y en Africa oriental.

La imagen que durante demasiado tiempo se ha tenido en Occidente de la iglesia ortodoxa griega, parece superada y es necesario revisarla completamente. Se presenta en la actualidad, al menos en sus elementos más preparados, más abierta y acogedora que en el pasado. Se ha realizado un gran esfuerzo para establecer relaciones sólidas de hermandad entre las diferentes iglesias ortodoxas, hasta el punto de que se puede hablar de un verdadero movimiento panortodoxo del que es prueba la conferencia de Rodas. De patriarcado a patriarcado se establecen contactos que llegan incluso a la iglesia ortodoxa rusa. El hombre que encarna esta voluntad de apertura y renovación es S. S. Atenágoras I, patriarca ecuménico desde 1948, el animador del Gran Seminario de Estambul, de la revista *Ortodoxia*. Su larga estancia en los Estados Unidos, al frente de la iglesia ortodoxa americana, le dio una más amplia visión de los problemas religiosos, y sus reflexiones, también sus relaciones con los occidentales, especialmente con el Delegado Apostólico Monseñor Roncalli, le convencieron de la necesidad de un acercamiento a la Iglesia católica. Su entrevista con el Papa Pablo VI, en Jerusalén, en enero de 1964, significó el más resonante testimonio de los sentimientos que animan a este hombre de Dios.

1. Véase el capítulo siguiente.

Moscú en tiempos del Santo Sínodo

La coronación del Zar Pablo I, en Moscú, en 1796, fue ocasión idónea para un despliegue de pompa extraordinaria. En medio de aquella increíble proliferación de uniformes elegantes y vestidos de pedrería deslumbrante, avanzó el Emperador llevando al brazo el gran manto de tela de oro forrada de armiño, la dalmática de terciopelo purpúreo de los Basileos de Bizancio. El metropolitano Platón, primado de la iglesia, pronunció las oraciones e hizo las unciones sacras. Acto seguido le invitó a deponer la espada antes de aproximarse a la Sagrada Mesa y luego al altar para ser coronado. Pero Pablo I, anticipándose a su gesto, cogió la corona imperial, se la colocó en la cabeza, y ciñó con una más pequeña la cabeza de su esposa[1] mientras brotaban de la multitud las aclamaciones rituales. Un sacerdote leyó las actas legales, cuyos pergaminos fueron colocados en el altar y confiados a la guarda del clero. Entre ellos figuraba la Carta que regulaba la sucesión al trono. Entre la larga serie de títulos que seguían al nombre del Zar, se podían leer estas palabras: «Jefe de la iglesia.»

Esta estrecha asociación entre los dos poderes, resaltada de manera tan llamativa, señalaba el carácter fundamental del sistema político-religioso que venía rigiendo Rusia desde hacía mucho tiempo. Procedía directamente de Bizancio. De la Bizancio que, en tiempos de los santos Cirilo y Metodio, había llevado la fe a los eslavos, hasta entonces paganos y bárbaros, que los había civilizado, que les había dado un alfabeto y una lengua litúrgica, y que, durante siglos, los había provisto de eclesiásticos, especialmente en el alto clero, y les había servido de protección. El lazo oficial entre las dos iglesias se había roto en 1448 a consecuencia del Concilio de Florencia (1439-1440) en el que el metropolitano Isidoro, griego, de acuerdo con los patriarcas orientales, había aceptado la unión con Roma, unión que en verdad había de ser muy poco duradera. Desde entonces no cesó de aumentar Moscú en prestigio y ambición. No contenta con ser iglesia autocéfala, la iglesia rusa aspiraba al título patriarcal. Al quedar Constantinopla sometida a los turcos, la iglesia rusa aprovechó la situación para atribuirse el patriarcado, en 1589, no sin manifestar su inconformismo por ocupar sólo el quinto lugar en el rango de patriarcas. Desde entonces Moscú aspira al papel y dignidad de «Tercera Roma», rival de Bizancio, única verdadera depositaria de la integridad de la fe y de la grandeza de la Iglesia.

De hecho, la separación de Constantinopla no supuso una ruptura entre la iglesia y el poder político: los derechos de la iglesia y los del Zar se encontraban en principio imbricados y equilibrados, pero en realidad era el soberano quien dominaba. En el siglo XVII, el patriarca Nicono, el reformador, realizó una tentativa para poner fin a esta subordinación. Su fracaso ante las masas, que se revolucionaron contra las reformas litúrgicas, señaló el fin de las veleidades de independencia eclesiástica. A fines de siglo el joven y ambicioso Pedro el Grande, para evitar la recaída en tales errores, tomó una medida radical. Durante veintiún años había estado prohibiendo toda elección patriarcal, respondiendo a los que le preguntaban quién iba a ser nombrado patriarca de Moscú: «Yo.» Pero en 1721, por inspiración del misterioso Theófano Prokopovitch, católico apóstata, protestante y masón, publicó un *Reglamento espiritual* que suprimía al patriarca y lo reemplazaba por un Colegio, el Santo Sínodo, en el que la autoridad nominal quedaba vinculada a un grupo de obispos —más tarde se les adjuntó un grupo de dos o tres sacerdotes—, a las deliberaciones de los cuales asistía un laico, el Procurador Imperial, *ober procuror*, encargado en principio de controlar la buena marcha de la iglesia, pero de hecho su inspector todopoderoso.

Este régimen funcionaba aún en los años inmediatamente anteriores a la Revolución

1. Sin duda se inspiró Napoleón en esta ceremonia para su coronación.

francesa. Se había incluso reforzado con una creciente intervención del poder laico en los asuntos eclesiásticos. El Sínodo, controlado por un procurador llamado normalmente «el ojo del Zar», y cuyos miembros, en el momento de su nombramiento, tenían que jurar defender los intereses del Estado en todas las circunstancias, se vio obligado a aceptar las decisiones más molestas o lamentables para la iglesia: prohibición de construir nuevos lugares de culto, creación de una policía especial encargada de vigilar a los obispos, confiscación de una gran parte de las rentas eclesiásticas, limitación del número de sacerdotes y de diáconos para no disminuir con la abundancia de religiosos el número de hombres obligados al servicio militar. Los sacerdotes quedaron convertidos en simples funcionarios y se veían obligados a espiar a sus fieles y a denunciar a los que faltaban a la ley. Pedro III, incluso, pensó en confiscar los bienes de la iglesia. Fue Catalina II quien llevó a cabo tal confiscación en 1764, dejando sólo al clero sus palacios y casas de verano, y comprometiéndose a pagar al clero una subvención en forma de salario, al mismo tiempo que reducía a seis el número de miembros del «gran» Sínodo, para poderlos manejar más fácilmente. El metropolitano de Rostov protestó contra estas expoliaciones, pero fue depuesto, aprisionado y desterrado... La palabra servidumbre, es insuficiente para caracterizar la situación humillante de la iglesia rusa a la subida al trono del zar Pedro I.

El siglo XIX no aportó ningún cambio en los principios, y apenas en las relaciones entre la iglesia y el Estado. En vano el metropolitano Platón redactó un manual de religión para educar al joven heredero Pablo e inculcarle nociones más justas sobre su papel futuro, para recordarle especialmente que «el único verdadero jefe de la Jerarquía es Cristo». Cuando Pablo llegó al poder con el nombre de Pablo I, reivindicó con la misma inflexible energía que sus antepasados los derechos tradicionales que le atribuían la jefatura de la iglesia. Publicó un Reglamento sobre los bienes de la Iglesia, donde se repetía que «el clero tiene a su soberano como jefe designado por Dios, y le debe una fidelidad plena de sumisión y obediencia». El yugo no se había aliviado.

El grado de sumisión, la ruda escuela en que los zares habían llegado a educar al clero, queda patente en una cuestión entonces disputada. Entre las penas infligidas por los tribunales figuraba la del látigo, considerada como especialmente infamante. El Sínodo, en 1767, había prohibido a los tribunales eclesiásticos condenar a los sacerdotes a la flagelación. En 1771 esta gracia fue extendida a los diáconos. Catalina II había dado su conformidad, en compensación de las expoliaciones de los bienes eclesiásticos ordenadas por ella. Pero los tribunales tenían en cuenta tal decisión. El Sínodo protestó ante Pedro I, que hizo reiterar la interdicción. ¡Esfuerzo inútil! Los jueces continuaron aplicando el látigo a los sacerdotes y a los diáconos. En 1801 se promulgó un nuevo decreto que puso fin oficialmente al escándalo de ver a un hombre consagrado doblegándose semidesnudo bajo los golpes del verdugo. Se declararon incluso exentos de esta pena los familiares de los sacerdotes. Pero sólo en 1862, año de la abolición de la servidumbre, quedaron los miembros del clero realmente liberados de esta pena infamante de los latigazos.

Los zares que se sucedieron a lo largo del siglo XIX siguieron practicando hacia la iglesia la misma política; es decir, la consideraron como una especie de instrumento administrativo dentro del cuadro de la organización imperial. La situación siguió sin cambios efectivos hasta principios del siglo XX, en que se esbozaron algunos cambios. Lo que no quiere decir que el clima fuera siempre el mismo. *Alejandro I* (1801-1825), el Zar místico que, tras haber vencido a Napoleón, soñó con rehacer una Cristiandad ecuménica por medio de la Santa Alianza, intervino en la iglesia tanto en el plano espiritual como en el de la práctica, obligando a los altos dignatarios religiosos a mantener contacto con la masonería, y luego, cuando se cansó de los masones, les obligó a asistir a las sesiones de la «Sociedad

Bíblica», de inspiración protestante, que había despertado su entusiasmo. Incluso circuló el rumor de que había hecho saber al Papa su deseo de abjurar de la ortodoxia y devolver su pueblo a la fe romana.[1]

Sus sucesores, menos fabricantes de sueños que él, no por eso abandonaron su política de control estrecho sobre la iglesia. Y ésta no sólo no intentaba la menor resistencia, sino que repetidas veces manifestó su conformidad. Así, bajo *Nicolás I* (1825-1855), el Santo Sínodo felicitó al Zar por haber incorporado a la influencia de Moscú —sabemos perfectamente los métodos utilizados— a millones de ucranianos y polacos «uniatas». Con *Alejandro II* (1855-1881), que esbozó un programa de reformas políticas, económicas y sociales, este acuerdo entre la iglesia y el Estado tuvo aspectos beneficiosos. La resonante decisión que *abolió la servidumbre* (1861), acuerdo al que la nobleza se mostraba hostil y que era temido por numerosos clérigos, fue celebrada oficialmente por el metropolitano Filaretes, que puso el prefacio del «estatuto del campesino liberado» en nombre de los principios cristianos, los mismos que invocaba el revolucionario Herzen, gritando al día siguiente de la publicación del ukase: «¡Venciste, Galileo!» Pero el puño estático que pesaba sobre la iglesia siguió, pesado como siempre, sin que se manifestaran cambios apreciables. El zar *Alejandro III* (1881-1894), más amante de las frases que sus antecesores, no fue menos cesaropapa que ellos. Su máxima de gobierno siguió siendo la que había formulado el conde Uvarox: «¡Ortodoxia, autocracia, nación!»

Hay que reconocer, sin embargo, que no todo fue criticable en esta acción autoritaria de los Zares. La necesidad de reformar el clero ruso era indudable, pero ¿estaba el clero en condiciones de acometer esta reforma? El Estado le obligó a hacerla, y con ello le hizo un favor. El decreto de 1869 puso fin a la vieja costumbre del sacerdocio hereditario, poniendo trabas al matrimonio entre hijos e hijas de popes,[1] costumbre que llevaba a la constitución de una casta cerrada, extraña al pueblo. Las intervenciones del poder para obligar a la creación de «Academias» donde se formaría al alto clero, fueron igualmente una feliz decisión.

La situación a principios del siglo XX mostraba claramente hasta qué punto se hallaban mezcladas las ventajas, al menos aparentes, que la ortodoxia obtenía de su sujeción, con los perjuicios que de ella se derivaban. La práctica religiosa era obligatoria: se obligaba a los soldados a ir a misa, y por la noche los oficiales les hacían rezar las oraciones. Nadie podía presentarse a un examen sin el certificado que acreditara que había cumplido sus deberes religiosos. Todas las unidades del Ejército y de la Marina tenían sus capellanes, que constituían una jerarquía especial que dependía directamente del Santo Sínodo. Todos los miembros del clero recibían una retribución del Estado, aunque en verdad muy modesta; pero la iglesia, a pesar de las confiscaciones sucesivas, había podido reconstituir bienes que alcanzaban los 2 800 000 hectáreas, valoradas en 130 millones de francos oro. La enseñanza religiosa era obligatoria en todas las escuelas, y además la iglesia poseía escuelas parroquiales. Los obispos formaban parte con pleno derecho de los Consejos provinciales, al lado del gobernador, y estaban rodeados del máximo respeto. Pero esto no llegaba a compensar la pérdida casi total de

1. De estos rumores procede la leyenda que asegura que se convirtió al catolicismo en el momento de su muerte. Otra leyenda asegura que no murió en T'aganrog, en 1825, sino que se retiró a Siberia, bajo el nombre de Fedor Kuzmitch (muerto en el año 1864). El punto misterioso de este asunto es que cuando Kuzmitch murió fue enterrado en un monasterio como un príncipe, y que en la inscripción sobre su tumba se le llama «grande y bendito», como si fuera un zar.

1. La palabra «pope» viene del griego *papas*, que ha dado en el latín el término «papa». En la antigua lengua popular significaba «sacerdote», sin ningún matiz peyorativo. Este matiz apareció en el siglo XIX, de manera semejante a lo que ocurrió en francés con el término *curé*. En la terminología soviética es formalmente injurioso llamar a alguien «pope». Por eso no es aconsejable su empleo.

libertad, moral e incluso espiritual, que significaba la designación del Zar como «guardián de los dogmas».

A partir del siglo XX se inició un movimiento que reclamaba la liberación de la iglesia y una verdadera reforma. Las crisis políticas que agitaron a la Rusia zarista durante el siglo XIX no fueron lo suficientemente violentas como para poner en peligro el equilibrio interior del Estado autocrático. Pero la situación cambió en 1905, cuando la grave derrota que sufrió Rusia frente al Japón mostró la fragilidad del edificio y las señales de la crisis que, doce años después, habría de derrumbarlo. *Nicolás II* (1894-1917), bajo la presión de un amplio movimiento popular, se vio obligado a otorgar un simulacro de Constitución y a convocar una asamblea, la Duma. También se tomaron medidas religiosas: se reconoció la libertad a todas las creencias; desde aquel momento un ortodoxo podía convertirse a otra religión, cosa que hasta entonces le estaba rigurosamente prohibida. Un gran hombre de estado, el conde Witte, planteó netamente el problema de las relaciones entre la iglesia y el Estado, preconizando cambios radicales. El procurador ante el Santo Sínodo, el terrible Pobiedonostsev, partidario fanático del poder autocrático sobre la iglesia, se vio obligado a dimitir. En San Petersburgo se constituyó una «Sociedad religiosa y filosófica» en la que se reunían para estudiar las reformas oportunas prelados y pensadores laicos. La iglesia se entregó a un examen de conciencia. Sesenta y tres obispos elaboraron informes, resumidos en cinco gruesos volúmenes, y que obtuvieron la aprobación oficial. En pleno Sínodo el metropolitano de Kiev habló de la necesidad de reformas. Se constituyó una comisión para prepararlas, se proclamó la necesidad de convocar un Concilio de toda la iglesia rusa, y se publicaron, en 1912, otros cinco grandes volúmenes de críticas y proyectos.

Este movimiento en pro de la liberación de la iglesia de la tutela estática del poder suponía riesgos evidentes. El campo adversario se apoderó de la idea para reclamar a su vez la separación de la iglesia y el Estado. Las discusiones sobre estas ideas y sobre la restauración del patriarcado provocaron en el clero, y hasta en los monasterios, disputas apasionadas. Fueron autorizados los partidos políticos, y se multiplicaron las intrigas en las que tomaban parte obispos, prelados y miembros del Santo Sínodo. Los más reaccionarios obtuvieron del Gobierno la relegación a los conventos de cinco obispos de tendencia «conciliar». Realmente el desorden era inmenso, todo iba a la deriva, las estructuras eclesiásticas parecían tan quebrantadas y vacilantes como las estructuras políticas y sociales. Y para llevar la situación a su colmo, se desencadenó el escándalo de *Rasputín* (1864-1916) que provocó comentarios apasionados. Rasputín, falso monje, *mujik* casi analfabeto que pretendía ser el «hombre de Dios», tenía ciertamente relaciones con las altas esferas eclesiásticas, y ejercía sobre los emperadores una influencia funesta.

La caída del poder imperial y su sustitución por el Gobierno provisional de socialistas moderados, el 2 de marzo de 1917, fue acogida por la iglesia oficial sin dificultades. Esta facilidad de adaptación al cambio resulta extraña si se tienen en cuenta los lazos, varias veces seculares, establecidos entre la iglesia y el régimen zarista. El procurador nombrado ante el Sínodo, Wladimir Lvov, pidió a todas las parroquias lealtad hacia el nuevo régimen. Una decena de obispos, conocidos por su tendencia reaccionaria, y algunos prelados que habían estado ligados a la privanza de Rasputín, fueron depuestos. Fue modificada la composición del Santo Sínodo, y se anunció la próxima convocatoria de un Concilio. Los metropolitanos de Petrogrado y de Moscú fueron también depuestos, y se eligió para sustituirlos a dos hombres honrados, sencillos y buenos, apreciados por la clase obrera, Monseñor Benjamín Kazanski (que moriría mártir en 1921) y Monseñor Tikhon de Vilno, futuro patriarca. El 15 de agosto se reunió el Concilio de la iglesia rusa por primera vez desde 1696. A la reunión asistieron 564 delegados, de ellos la mitad laicos. Prudentemente se evi-

taron las mociones de tendencia política, pero el 28 de octubre de 1917 se votó unánimemente por el restablecimiento del patriarcado. El nuevo procurador del Sínodo, Kartachev, que había sustituido a Lvov, tomó el título de Ministro de Cultos. Un nuevo régimen se establecía en Rusia y ponía fin a dos siglos de sumisión de la iglesia al poder zarista.

Pero el 5 de octubre tuvo lugar el golpe de fuerza de los «bolcheviques» contra los «mencheviques» moderados de Kerensky. Y cuando el 5 de noviembre Monseñor Tikhon, designado a la vez por elección y la suerte, fue proclamado patriarca, Lenin estaba muy cerca ya de ser el amo absoluto de Rusia: el 7 de noviembre empezaba la dictadura comunista.

La verdadera fuerza de la Iglesia

En el momento en que el derrumbamiento del régimen zarista iba a abrir la era de la gran prueba para la iglesia rusa, presentaba ésta exteriormente una fuerza imponente. Contaba alrededor de 100 millones de fieles, 57 000 sacerdotes, 16 000 diáconos, 21 000 monjes, 73 000 religiosos. Las diocesis eran poco numerosas, sólo 67 —la Administración quería ahorrar sueldos episcopales— y por lo tanto demasiado extensas, pero los metropolitanos estaban ayudados por más de 80 coadjutores. Había cerca de 55 000 iglesias y 26 000 capillas donde se celebraban cultos regularmente. Y los monasterios alcanzaban la imponente cifra de 1 500.

Son cifras impresionantes. Hay que añadir aún que la iglesia ortodoxa rusa, al igual que la Iglesia católica de Occidente en la Edad Media, había reforzado considerablemente su acción sobre los fieles convirtiéndose en su educadora. Desde el siglo XVIII especialmente, había multiplicado las escuelas parroquiales, que eran las únicas que realizaban labor educadora entre el pueblo, una instrucción sin duda muy elemental, pero que fundida estrechamente con la educación religiosa contribuía poderosamente a arraigar la fe en las masas. En 1914 no había menos de 37 000 escuelas parroquiales, a las que se añadían unas 3 000 más, igualmente regentadas por la iglesia, en las que se distribuían enseñanzas a un nivel más alto, incluida la instrucción secundaria.

Queda bastante lejos, si consideramos estos resultados, la imagen, demasiado divulgada en Occidente, del «pope» borracho y a menudo libertino, incapaz de imponer respeto a sus fieles porque vive como ellos, en el mejor y en el peor sentido. Cierto es —y la literatura rusa nos da testimonio fehaciente— que este tipo de sacerdote mediocre existía en la realidad, incluso no era raro; pero había también clero «blanco»,[1] hombres convencidos de la dignidad de su misión y a quienes la vida entre sus mismos fieles les hacía comprender mejor sus preocupaciones, defectos y virtudes.

Tampoco todo el clero vivía así, ni procedía del medio popular más modesto. Desde fines del siglo XVII se habían venido fundando seminarios, entonces llamados Academias, como la de Moscú, abierta en 1697. Más tarde, en el siglo XIX, la palabra Academia se aplicó a las Altas Escuelas de Teología, mientras se multiplicaban los Seminarios. En 1914 había cuatro Academias: la de Moscú, la de San Petersburgo (1809), la de Kiev (1819) y la de Kazán (1842), y cincuenta y ocho grandes seminarios donde estudiaban 20 000 alumnos, y aproximadamente la mitad recibían la ordenación. Al principio la enseñanza dispensada en estos seminarios estaba calcada de la de Occidente, hasta el punto de que los futuros clérigos de la iglesia rusa estudiaban latín en manuales concebidos según los mejores métodos de la escolástica latina. El sistema se modificó en 1808, pero sólo desapareció por completo hacia 1870. Realmente, los resultados obtenidos fueron buenos, pues por lo menos se acostumbraba a los miembros más preparados del clero ruso a confrontar su tradición con la teología occidental. El metropo-

1. Llamado así porque estaba autorizado para llevar en verano vestidos de colores claros, generalmente blancos.

litano Macario publicó en 1853 los cinco volúmenes de su *Teología dogmática ortodoxa*, aún bajo la inspiración directa de los manuales occidentales. La Teología ortodoxa, del metropolitano Filaretes, arzobispo de Tchernikov, aparecida en 1866, supuso un serio esfuerzo para replantear los elementos dogmáticos de acuerdo con la tradición rusa, y opuso con vigor las certezas de la vieja fe a las hipótesis críticas de la exégesis alemana. Incluso los trabajos del laico *Khomiakov* (1804-1863), aunque sus tesis resultaban poco precisas y obliteradas por la ideología eslavófila, contribuyeron a la renovación teológica. Desde entonces salió de las Academias teológicas y de los seminarios un número apreciable de teólogos, historiadores, liturgistas, cuyos trabajos, desgraciadamente, no son conocidos en Occidente. En 1914 la lengua rusa era, entre todas las europeas, la que contaba con mayor número de textos de patrística, especialmente griega; pero, ¿quién está enterado de esto?

Sin embargo, aún más que sobre el clero, la verdadera fuerza de la iglesia se apoyaba en el pueblo. El carácter mismo de la ortodoxia, que consiste, como hemos visto, en asociar estrechamente a los laicos con la vida de la iglesia, había contribuido poderosamente a conservar entre éstos el sentido de la responsabilidad. Habría, sin duda, que matizar el juicio y no colocar en el mismo plano al mujik, al burgués y al noble. Desde el siglo XVIII las clases superiores, más o menos imbuidas de espíritu occidental, se habían dejado penetrar por las ideas «filosóficas» de Voltaire y de los Enciclopedistas, a los que Catalina II había prestado su atención y simpatía. En el siglo XIX fueron el socialismo y el positivismo las ideas que ganaron a la clase cultivada; dos hijos de sacerdotes, Dobroliubov y Tchernycheski, destacaron especialmente; el primero, en el terreno de la crítica positivista; el segundo, en la exposición de un materialismo radical. Los hambrientos de justicia, irritados por un orden social apoyado en la iglesia, se inclinaron hacia la acción revolucionaria. Pero esta corriente irreligiosa —que, por otra parte, estaba muy lejos de hallarse generalizada[1]— había arraigado apenas en un número muy reducido, sin que influyera lo más mínimo sobre la gran masa de fieles que mantenían íntegra su fe.

Es un tópico decir que el pueblo ruso es esencialmente religioso, pero expresa una verdad. Es conocida la frase de Nietzsche: «En Rusia hasta los ateos son creyentes.» No deja de tener cierto significado el que el nombre en ruso del hombre del campo sea *krestianin*, deformación de «cristiano», mientras en francés *paysan* viene de *paganus*, pagano. La expresión corriente con que los rusos designan a su país «Santa Rusia», no es expresión de un movimiento de orgullo ni pretende formular un juicio de valor, sino que traduce un elemento fundamental de la vocación nacional, una de las aspiraciones profundas de la raza: la aspiración a la santidad, que ha sido atestiguada por tantos escritores, y que Dostoyewski ha mostrado tan viva en las almas más hondamente mancilladas. La fe cristiana tiene raíces tan profundas y tan vivas en la conciencia de Rusia, que ni medio siglo de régimen «sin Dios» ha logrado acabar con ella.

Esta religión popular presenta, desde luego, caracteres criticables. Con ella se mezclan elementos de superstición, en los que los etnólogos encuentran la huella de los viejos tabús primitivos, y de prácticas más o menos mágicas. El tradicionalismo es extremado, y arraiga en la más terrible ignorancia, que le presta a veces formas grotescas: el cisma *raskol*,[2] por ejemplo. Tales ideas tienen realmente, y por lo general, muy poca influencia sobre la conducta moral: la embriaguez y el libertinaje van acompañadas normalmente de una práctica religiosa constante. Amar el vodka y a las mujeres no impide besar devotamente los iconos, hacer múltiples *metanias*,[3] e incluso observar devotamente los ayunos. En el folklore popular se cuenta la fábula del borracho que llega al Paraíso y va convencien-

1. Véase en las páginas siguientes el título La «intelligentzia» ante Dios.
2. Sobre el *Raskol*, véase más adelante.
3. Prosternaciones rituales.

do a los Apóstoles que pretenden cerrarle el paso. A San Pedro le dice que, si bien ha bebido mucho, jamás ha renegado de Jesús; a Santo Tomás, que jamás ha dudado; a San Juan, que, según su propia doctrina, todo pecador tiene derecho a la misericordia. ¡La fe salva! Nada expresa mejor el sentimiento popular de los rusos que este antiguo cuento.

Esta religión es, evidentemente, muy poco teológica. La instrucción catequística está reducida al mínimo. El analfabetismo era general en la Rusia de los Zares, hasta el punto de que las gentes del pueblo apenas podían recitar de carrerilla unas oraciones o repetir la simple y conmovedora doxología de la «plegaria del corazón»: «Señor Jesús, hijo de Dios vivo, ten piedad de mí.» Los teólogos, por otra parte, enseñaban, según la más segura tradición ortodoxa, que los dogmas son sólo la expresión de una experiencia vital, de una iluminación decisiva del Espíritu Santo, y esta iluminación no le es negada a quien crea con toda su alma, e incluso ha sido especialmente prometida a los más sencillos, a los de corazón humilde. El peligro de esta religión es que lleva consigo una insistencia excesiva sobre la sensibilidad. «El desarrollo de la acción litúrgica, el sabio juego de luz y sombra, el aroma del incienso, la suavidad de los cánticos, pueden inclinar a los espíritus a dar demasiada importancia al hecho de *sentirse* perdonado, reconciliado con Dios, regenerado por el contacto con las realidades celestes»;[1] cierta ternura, sentida sobre sí mismo, si va acompañada del sentido del pecado y del arrepentimiento, está más próxima al quietismo que a una fe exigente, y, en todo caso, carece de acción sobre la voluntad.

La liturgia ocupa en esta religiosidad popular un lugar considerable: el primero. Este es, como hemos visto, uno de los rasgos más característicos de la ortodoxia, y, de modo especial, en Rusia. Para el cristiano humilde y sencillo la liturgia es la fe vivida y, al mismo tiempo, el fundamento de la experiencia espiritual, y pedagogía religiosa de los que no tienen otro camino para llegar a entender su religión. La liturgia ocupa un lugar importantísimo en la vida cotidiana: el más pobre hogar posee su icono, a veces simple reproducción, un cromo vulgar, pero ante él el padre de familia reza dos veces al día. Pero donde el alma popular rusa se vuelve hacia Dios, es especialmente en la iglesia, durante los solemnes oficios, a través de la suntuosa liturgia, y en ella «realiza» la misteriosa presencia del Señor. Las lentas y largas ceremonias, con toda su magnificencia y con su arcaísmo, amado y mantenido cuidadosamente, no son realmente comprendidas por la mayoría de los fieles, y es de suponer que serán poquísimos los que hayan leído el texto del canon o el del rito de la «proscomidia» (la preparación de los oblatos). Pero, a pesar de todo, en las tres formas aún hoy utilizadas, la de San Basilio, la de San Juan Crisóstomo y, sobre todo, la llamada «de los Presantificados», la liturgia rusa continúa siendo un conjunto de impresionante belleza, de una riqueza tan grande que el más sencillo de los fieles percibe en ella mucho de estas cualidades. Cuando en una catedral abarrotada, entre el humo del incienso y la luz de los cirios se alza el himno célebre del *Nyné sily* —«En este instante las potencias invisibles del Cielo unen sus plegarias a las nuestras...»—, ningún creyente puede dejar de verse asociado a este inmenso fervor, sentirse miembro, con certidumbre exaltante, de una comunidad fiel, y sentirse llamado con ella a la Salvación.

En este sentido la fe rusa es heredera perfecta de la de Bizancio, basada sustancialmente en una absoluta confianza en el poder del Espíritu Santo y en la bondad infinita de Cristo Salvador —«El Salvador es la apelación más constante dada a Jesucristo—. Al igual que la fe bizantina, da poca importancia a la tierra, y está orientada hacia las Postrimerías, dominada por la preocupación del Más Allá y por el ansia del Paraíso. El ruso menos ascético sabe y cree que su verdadero destino no se halla en la tierra, sino que encontrará su significación sólo después de franqueadas

1. Le Guillou, libro citado en las notas bibliográficas.

del papel del
nsideración de
aría Madre de
u piedad, que

las puertas de la muerte. Y por eso, como en toda la ortodoxia, pero en la iglesia rusa quizás aún más intensamente, la fe se afirma en la creencia absoluta de la Resurrección. Esto se percibe de manera indudable cuando uno ve a los rusos saludarse el día de Pascua con el famoso diálogo «*¡Kristos Voskriegie!*» («¡Cristo ha resucitado!») Y se comprende entonces cuánto significa para ellos, como alegría, fervor y esperanza, el primer dogma cristiano.

Bizantino en tantos aspectos, el Cristianismo ruso tiene, sin embargo, aspectos particulares. La tradición ortodoxa se ha encarnado en un pueblo, ha arraigado en un país, que tiene rasgos claramente definidos. La iglesia rusa, la fe rusa, presentan caracteres que el lector de su literatura conoce bien. Nicolás Berdiaev ha sostenido que el tipo de Cristianismo ruso no sólo era superior al de Bizancio, sino que incluso no le debía nada. Hay, en efecto, en el alma religiosa del pueblo ruso una humildad, una dulzura, una santa sencillez, que son extrañas al genio religioso de Bizancio. Pensemos, por ejemplo, en Aliocha, en el príncipe Muichkine, personajes de Dostoyewski. Los santos rusos, salidos del pueblo casi todos, revelan una espontaneidad, una poesía, que apenas se pueden emparentar con los grandes y terribles ascetas de Grecia y del Oriente cristiano. La piedad ocupa un lugar eminente en esta religión, la piedad que el hombre reclama de Dios en la famosa «plegaria de Jesús»: —«Ten piedad de nosotros...»—, pero también la piedad que se debe al prójimo, a los hermanos, para asimilarse a la bondad omnipresente de Dios. Piedad a la que Tolstoi reducirá todo su cristianismo... Esta piedad hace a la religión profundamente comunitaria, tanto en esta tierra como en el cielo, según el dogma de la Comunión de los Santos. Y así se explica uno de los rasgos más profundos del alma religiosa rusa: el sentido de lo universal, de lo cósmico, de una misión que hay que realizar sobre la tierra. El creyente ruso sabe que pertenece a un pueblo designado entre todos por Dios, y cuyo papel es «encargarse de la salvación del mundo», idea grandiosa que el comunismo aprovechará en beneficio propio, de
pojándola de su fin sobrenatural, pero util
zando el poder de sugestión que mantier
sobre el pueblo ruso.

Viajeros en la Tierra y peregrinos del Cielo

Esta búsqueda de lo absoluto divino, ta
característica del alma religiosa rusa, susci
tipos humanos muy distintos. Porque se pue
buscar por la vía interior, y entonces nada m
propicio que el silencio de un convento o, m
jor aún, de una ermita perdida en el fond
de los bosques. Pero ocurre también que es
sed de Dios, que no deja jamás en reposo
alma, provoca una verdadera fiebre que co
duce al hombre devorado por ella a los cam
nos del mundo, a la incesante búsqueda d
manantial que la saciará.

Y así surge un tipo característico de
mentalidad rusa: el *peregrino*, eterno busc
dor de lo absoluto, verdadero «viajero en
tierra». La iglesia de la Santa Rusia ofre
innumerables ejemplos. Ya los ascetas d
Cristianismo primitivo se entregaban a per
grinajes voluntarios, marchas sin fin y agot
doras hacia exilios lejanos, fuera de su patri
de su familia, para experimentar el sentimie
to de no hallarse jamás arraigados en este ba
mundo, de no tener «ni una piedra en la q
descansar la cabeza», como Jesucristo. L
cristianos de Rusia han seguido este ejemp
en todo tiempo abundantemente. Por muc
que nos remontemos en sus crónicas verem
vagando por los caminos un número incalc
lable de gentes piadosas, con su fardo al hon
bro, el mendrugo de pan y el terrón de s
junto al *Evangelio* y el cazo del té. Van
orar ante un icono venerado, a un conven
donde vive un santo personaje, al Monte Ath
o a los Santos Lugares. En el siglo XIX,
principios del XX, no se había extinguido aú
esta raza de piadosos vagabundos, y podem
asegurar que tampoco hoy ha desaparecid
Estos peregrinajes revelan un carácter t

traño, que las gentes tranquilas, satisfechas
ponderadas no tienen más remedio que con-
lerarlos como síntomas de desequilibrio men-
l. Si raro es el *strannik*, que va y viene por
caminos sin detenerse en verdad en parte
guna, sin un fin preciso, a no ser el de per-
guir por todas partes la huella de Dios, más
traño es el *yurodivi*, «el loco de Dios», que
mundo adelante vestido de manera insólita,
mportándose voluntariamente de la manera
ás rara para atraer sobre sí burlas, humilla-
ones y escupitajos, para imitar a Cristo. Este
ngular tipo humano es especialmente grato al
ma rusa. *Yurodivi* es el «importante Juan»
e nos muestra Puchkin en *Boris Godunov;*
mbién el buen Gricha, de que nos habla
lstoi en sus *Recuerdos de Infancia.* El tipo
mano no es completamente desconocido en
Occidente católico: pensemos en Jacopone
Todi, en ciertos rasgos de San Francisco
Asís, en San Benito Labre viviendo entre la
ugre y la miseria, en las originalidades de
n Felipe Neri. Pero en Rusia parece algo
rfectamente normal. Una de las basílicas
ás bellas de Moscú está consagrada a un
rodivi, Basilio el Bienaventurado, y en Pe-
ograd se guarda el recuerdo de una gran
rodivaia, Xenia, cuyas virtudes y comporta-
iento habían sido, en el siglo XVIII, objeto
un asombro lleno de la más encendida ad-
iración.

Sin llegar a los excesos de los «locos de
os», se puede decir que numerosos rusos lle-
n en sí el deseo secreto o la nostalgia de esta
ndición de «viajero en la tierra». La lite-
tura del siglo XIX presenta un gran número
estos peregrinos en busca de Dios, y siem-
e con la mayor simpatía. Recordemos los que
ntó Dostoyewski, el peregrino Macario, en *El*
olescente; el Stephan Trofimovitch, de *Los*
demoniados, que va en busca de Dios hasta
e le llega la muerte. Incluso algunos escri-
es experimentaron la fascinación de esta
istencia errante. Leontiev, que fue de con-
nto en convento; Soloviev, que soñó con ser
o un peregrino a la búsqueda del mensaje
ico que Rusia aportaba al mundo. Y recor-
mos la muerte de Tolstoi, yendo por los caminos, tras haber abandonado a su familia, errante, como dice Kologrivov: «Como un león herido, buscando un cubil para esconderse y morir en paz».[1] Célebres o anónimos, estos peregrinos de la Santa Rusia son todos semejantes en cuanto a fe y esperanza. Y quien los haya visto en los Santos Lugares orando ante el Santo Sepulcro o en Belén, puede medir cuán fuerte es la fe que los anima, cuán tierna es su piedad.

Un libro nos ha guardado el recuerdo directo de esta experiencia espiritual: *Los relatos de un peregrino.*[2] A pesar —o, quizás, a causa de la libertad extrema con que el narrador confiesa sus más vergonzosos pecados carnales—, es una obra admirable de sinceridad, iluminada por la fe que se dijo puede transportar montañas, una fe que nada debilita ni desanima, y que sabe instintivamente, según la célebre fórmula de Léon Bloy, que «todo lo que ocurre es adorable». Publicado por primera vez en Kazán, en 1865, este librito sólo alcanzó verdadera fama en el siglo XX. El autor es totalmente desconocido. Se presenta como un simple campesino de treinta y tres años, que peregrina por Rusia y Siberia poco después de la Guerra de Crimea y antes de la abolición de la servidumbre —hacia 1856-61, sin duda—, dotado de una viva inteligencia, de una cierta cultura religiosa, pero, sobre todo, de un ansia verdadera de salvación. Quizá fuera un monje de Athos o de Optina quien escribió los relatos recibidos oralmente de un peregrino. Literariamente hablando es una

1. En *Boca cerrada*, de Iván Bunin, se lee también: «Van errantes los peregrinos, vagabundeando de región en región a través de la Vieja Rusia, por los bosques o por las landas, impulsados, expulsados, por el viento de las estepas... Y todos cantan. Cantan el viejo canto llano de la iglesia eslavona, la historia de Lázaro el llagado, o la de Alexis, hombre de Dios, que en su sed de indigencia y de martirio abandona la casa paterna para ir... no se sabe adónde...»

2. *Récits d'un Pèlerin russe à son Père spirituel*, traducción francesa de Jean Gauvain. El traductor ha eliminado todos los párrafos, bastante crudos, en los que el peregrino confiesa sus faltas sexuales.



obra maestra. Toda una sociedad es evocada en estas páginas, desde el príncipe que expía en reclusión su vida de libertinaje y violencia, hasta los forzados que van encadenados camino de los presidios siberianos, pasando por el chupatintas que se las da de gran hombre, el correo del «trakt» apasionado por su oficio, y el maestro de postas borracho. La vieja tierra rusa está presente en todas las páginas, la llanura inmensa, el bosque desierto donde rondan los lobos, los albergues en los cruces de caminos, las iglesias con sus remates de torre en forma de bulbo, pintadas de colores llamativos. Pero lo esencial es el testimonio espiritual que, con toda sencillez, humildemente, nos da el peregrino. Va mundo adelante, con su saco a cuestas, con el pan y la sal y la *Biblia* y un viejo ejemplar de la *Filocalia*, que ha comprado por dos rublos a un sacristán. Reza sin cesar; sin cesar se esfuerza en estar en presencia de Dios. Nada de lo que ve le asombra, porque todo es para él mensaje divino, espera divina. No se pueden cerrar las páginas de este libro sin experimentar un afecto fraterno hacia este humilde de corazón, a quien visiblemente fue prometido el Reino de Dios, y hacia el pueblo que lo ha engendrado.

Pero, diametralmente opuesto en cuanto a las apariencias, el otro tipo significativo de la religiosidad rusa es el *monje*, el hombre vestido de negro, con sombrero y velo negros; y también, menos célebre si no menos venerado, el religioso, cuyo papel es idéntico: orar a Dios constantemente. Las cifras que hemos visto en páginas anteriores muestran de modo categórico la importancia del monaquismo en la vida religiosa rusa. Su importancia es mayor que en Occidente, en razón de la idea que la ortodoxia tiene de la experiencia religiosa. Desde el momento en que se admite, según frase de Dostoyewski, que «el Cristianismo no es para esta tierra, no es para los hombres de aquí abajo», nada mejor que retirarse del mundo, encerrarse en un santo retiro y orar, esperando que llegue el fin de los tiempos. La concepción del monaquismo como opuesto a la vida real, que es, como hemos visto, fundamental en la ortodoxia, consecuencia lógica de su negativa a todo compromiso temporal, no ha conocido en ningún país una expresión más consciente y radical que en Rusia. Leontiev, Rozanov y muchos otros pensadores religiosos lo han repetido: «El Cristianismo sólo encuentra su realización integral en el monasterio. La sociedad cristiana, la familia cristiana son problemas. El monasterio es un hecho. Fuera del monasterio el Cristianismo es caótico. ¡Sólo es verdadero Cristianismo en nosotros!»

Los monjes son, pues, esencialmente contemplativos. No existe en Rusia el tipo occidental del «monje mendicante», franciscano o dominico, o el del religioso a la manera oratoriana o jesuita, encargados, según métodos diversos, de diferentes tareas apostólicas. Los monjes no tienen más función —en principio— que orar, y según la perfección, la profundidad de su estado de oración, se puede diferenciar unos monjes de otros, considerándose siempre a los eremitas —siguiendo la tradición de la ortodoxia griega— como superiores a los cenobitas. El monaquismo conoció momentos de decadencia en el siglo XVIII, pero en el siglo XIX se revitalizó y conoció un auge extraordinario. Se mejoró el reclutamiento; los abades, elegidos por el Santo Sínodo, fueron gentes mejor preparadas; se observó mejor la regla, sobre todo en los grandes conventos, y los monjes reprensibles fueron separados y enviados a soledades lejanas. Pero la renovación se operó especialmente en lo íntimo de las almas. Y ello en gran parte debido también al libro que tanta importancia ha tenido en la ortodoxia contemporánea, y que vimos cómo servía de alimento espiritual al *Peregrino*: la *Filocalia de los Santos*, la venerada *Dobrotoliubié*, publicada en Moscú en 1794, traducida por Paissy Velitchkovski, que se convirtió rápidamente en el libro clave de la piedad monástica. Gracias a él se reanimó el uso de la oración perpetua, de la «plegaria del corazón» o «plegaria de Jesús», que había sostenido la fe de los humildes y exaltado a los místicos en las grandes épocas. El retorno a la *hesycasma* es uno de los rasgos más característicos de la renovación espiritual realizada por el monaquismo.

Esta renovación ha tenido consecuencias

La imagen milagrosa de Nuestra Señora de Féodat, en el convento de la Asunción de Kostroma. Doscientos millones de cristianos orientales separados de Roma han conservado, fieles a la Iglesia de los siete primeros concilios y de los Padres griegos, riquezas litúrgicas y místicas que nosotros hemos ignorado largo tiempo. Su sentido del papel del Espíritu Santo en la Iglesia, su consideración de Cristo Resucitado, su devoción a María Madre de Dios son tres elementos claves de su piedad, que nos pueden enriquecer a nosotros.



notables en el conjunto de la iglesia rusa. Desde el momento en que el monasterio, concebido como una especie de arquetipo del Reino de Dios, estaba habitado por hombres a quienes realmente se podía venerar e imitar, el poder del ejemplo empezaba a actuar. Los fieles podían ir a pedir lecciones y consejos a los conventos. El monaquismo podía representar un papel de fermento. Y fue esto exactamente lo que hizo.

El hombre que inició el movimiento de renovación de la vida religiosa, por medio de un monaquismo asimismo renovado, murió en el umbral del período que estamos estudiando, en 1794; pero el impulso que había dado prosiguió hasta nuestros días. Este hombre fue Paissy Velitchkovski, intelectual ucraniano, que hastiado de la sabiduría pagana y de la teología rutinaria, se fue a vivir a la soledad del Monte Athos, y adquirió allí un renombre y una influencia considerables, tanto por su ciencia como por los carismas y los dones de profecía que manifestó. Reformó en el Athos los métodos de la vida de oración sirviéndose de la *Filocalia* y de la *hesycasma,* y vuelto a Rusia fundó conventos de acuerdo con las ideas nuevas, dando nacimiento a toda una descendencia de grandes espirituales y de santos.

En relación con la actividad de Paissy hay que colocar el desarrollo de un tipo humano que Rusia había conocido hacía tiempo, pero que en el siglo XIX pasó a ocupar un lugar considerable en su vida religiosa: el *staretz.* En principio los *staretz* no son más que monjes como los otros. Un *staretz* no ocupa siempre en su convento un puesto jerárquico elevado. No es necesariamente abad, pero la santidad de su vida, su sabiduría, su espiritualidad y, a veces, los carismas de que goza son tan evidentes, que se impone a cuantos le rodean. Los jóvenes monjes se confían a él como a un padre espiritual. Algunos *startsi* gustan de comentar por la noche, ante toda la comunidad reunida, los textos de los grandes maestros, como hacía Paissy en Sekuel o Niamets. Otros practican especialmente el diálogo privado, la dirección de conciencia. Y pronto se extiende la reputación del *staretz.* Desde muy lejos llegan gentes para verle, escucharle, confesarle sus pecados, recibir de él la palabra que cura las llagas del alma. Pensemos en lo que fue en nuestro Occidente el Cura de Ars... Tras la conversación el santo hombre bendice a su visitante, le da el beso de paz y el saludo de Pascua: «¡Cristo ha resucitado! ¡A ti, mi alegría!» ¿Qué penitente no reemprendería el camino con lágrimas en los ojos?

El renacimiento y el desarrollo del *startchestvo* en el siglo XIX es indiscutiblemente uno de los hechos dominantes de la vida de la iglesia rusa. La mayor parte de los santos rusos proceden de los *startsi,* y pasaron su vida realizando la tarea que acabamos de definir. La literatura rusa nos ha dado a conocer este tipo religioso tan característico: recordemos, en *Los hermanos Karamazov,* de Dostoyewski, al *staretz* Zósimo, un alma de luz que representa, frente a la fe atormentada y contradictoria de Dimitri y al racionalismo negador de Iván, la verdadera religión en su perfecta armonía, el buen monje del que es discípulo y reflejo Aliocha Karamazov. Celebridad e irradiación que valió, no obstante, a veces a los *startsi* las más agrias críticas. Los obispos partidarios de las reformas apoyaban al *startchestvo* —Gabriel de Petrogrado, Filaretes de Moscú y Filaretes de Kiev, el célebre Platón, de Moscú—, pero los otros, los más numerosos, observaban con suspicacia a estos hombres, cuya influencia les parecía excesiva. «Por su culpa —se decían— el pastor se queda sin ovejas.» Y añadían que la afluencia de visitantes turbaba la paz monástica. Los más famosos *startsi* tuvieron frecuentes problemas con los obispos de sus diócesis, empezando por los más célebres, los del monasterio de Optina.

¡Optina! ¡Optina pustin! ¿Qué ruso, al oír pronunciar este nombre, no pensaba que designaba algo muy grande, muy santo, con un valor de símbolo? Situado en la provincia de Kaluga, no lejos de la ciudad de Kozelsk, en una región tan poco poblada que se podía llamar «desierto», tanto en el sentido temporal como en el espiritual, este convento estaba, a fines del siglo XVIII, en completa decadencia, hasta el punto de que no había en él más que tres monjes, uno de ellos ciego. Restaura-

do materialmente por orden del metropolitano Platón, de Moscú, puesto bajo la dirección de un discípulo de Macario, que a su vez, lo era de Paissy Velitchkovski, se reconstituyó espiritualmente aplicando los métodos del gran *staretz*. Optina habría de ser, a lo largo del siglo XIX y hasta la Revolución, el centro más vivo, el de mayor actividad y también el más célebre de la renovación religiosa en Rusia.

La suerte de Optina fue tener a su frente, durante todo el siglo, a hombres de gran altura espiritual. En primer lugar, Teófanes, un antiguo militar que, desde 1800, se dedicó a la tarea de restaurar el monasterio en ruinas. Luego, el iniciador del startchestvo en Optina, *León Nagolkin* (1763-1841), una especie de «loco de Cristo», que no se movió del recinto de su convento, pero que poseía la sed devoradora de lo absoluto y también algo de la agitación de sus congéneres; *Macario Ivanov* (1788-1860), de carácter completamente distinto, hombre de estudio, cuya celda estaba abarrotada de libros, que leía y comentaba constantemente la *Filocalia* y los Padres, que hablaba lenta, pausadamente, pero cuya voz temblaba de emoción cuando celebraba la santa liturgia —entonces las lágrimas surcaban su rostro—, y cuya influencia empezó a atraer a Optina, junto a innumerables penitentes, a intelectuales del más alto rango, como Gogol y el gran duque Constantino, que firmaba modestamente sus poesías con las letras K. R. Y., sobre todo, a partir de 1860, un hombre de quien se ha dicho [1] que fue «el personaje más importante de la historia de Rusia en su época», *Alejandro Grenkov* (1812-1891), el *staretz* Ambrosio, personalidad excepcional, a quien sus biógrafos presentan colmado de carismas, cuya experiencia espiritual fue, sin duda, una de las más ricas de la ortodoxia, y que ejerció una inmensa influencia.[2] Innumerables eran los que acudían a Optina a consultar al ilustre *staretz*. Grandes o pequeños, todos tenían igualmente derecho a ser escuchados por él; el senador del Imperio y la vieja campesina, el profesor de Universidad y la cortesana de Moscú —¡o de París!—, todos y todas eran iguales a sus ojos: almas turbadas, a quienes consolaba como mejor podía. Hacia este hombre de Dios volvieron sus ojos en demanda de ayuda y consejo algunas de las más altas figuras de la *intelligentzia;* Khomiakov, el más importante teólogo laico, fue uno de sus familiares. A Optina fue a vivir y morir Leontiev, tras su conversión, obsesionado por el deseo insaciable de vida monacal. A Optina, y a Ambrosio, acudió por dos veces Dostoyewski en busca de respuesta a los torturadores interrogantes de su fe. También a Optina llegó, en 1878, el joven Soloviev, acompañando al viejo maestro de los *Karamazov* y *Los endemoniados*, a la búsqueda de su unidad interior y de su síntesis intelectual. Y en el desierto de Optina, cuando iba hacia el convento femenino de Khamordino, donde su hermana era religiosa, murió Tolstoi, en la pequeña estación de Astapovo. La santidad austera y serena del *staretz* Ambrosio dominó la vida espiritual de la Rusia contemporánea; él fue la expresión viva de lo que la ortodoxia tiene de más venerable.[1]

1. Barzotty, libro citado en las notas bibliográficas.

2. Dostoyewski pensaba seguramente en él al pintar al *staretz* Zósimo, pero no en él sólo. Los monjes de Optina se negaron siempre a reconocer su monasterio en la pintura que nos ha dejado el gran novelista.

1. El último gran *staretz* de Rusia fue Alexis de Zossimova, que fue elegido para designar por suerte al primer patriarca, en 1917. Vivía en soledad absoluta, no se mostraba a nadie, salvo el sábado, día en que iba a la capilla y confesaba a innumerables penitentes. Comía sólo pan bendito y sólo bebía agua. Tenía, como el Cura de Ars, el don de leer en los corazones, penetrando con una sola ojeada en el alma de los que veía por primera vez. Tenía más de ochenta años y pasaba aún todo el sábado y la noche del domingo, hasta el alba, entregado a los desgraciados pecadores. Atravesó así, en una ignorancia total de los sucesos, los dramas de la Revolución bolchevique y la época subsiguiente, sobrenaturalmente indiferente a todo lo que no fuera la búsqueda de Dios. — Pero en el Monte Athos vivía otro *staretz*, muerto en 1938 poco antes de la Segunda Guerra Mundial, el *staretz Silvano*, que parece un personaje de Dostoyewski. Tras haber matado a un hombre y seducido a una muchacha, fue arrancado del pecado

Tres santos de la Santa Rusia

Así, esta iglesia rusa que habíamos visto, a fines del siglo XVIII, en plena decadencia, fosilizada, reducida a una especie de funcionariado, se reveló, en el siglo XIX, y en condiciones que no parecían ciertamente las más favorables, plena de vitalidad. Acabamos de señalar varios signos de esta revitalización; pero el testimonio más indiscutible es, en este caso como en todos, la presencia de la santidad. Una de las más firmes convicciones que manifiestan los cristianos ortodoxos en común con los católicos es precisamente la de que la santidad es la piedra de toque de una religión y que la historia de una iglesia es, fundamentalmente y por encima de todo, la historia de su santidad. Sea cual sea el sentido que canónicamente se le puede dar a este término, no es posible negar que, en los tiempos contemporáneos, Rusia ha producido gran número de santos.[1]

Estos santos de la Santa Rusia fueron en gran mayoría monjes, fundadores de monasterios, *startsi*, puesto que, como acabamos de indicar, la vida religiosa más ejemplar es la del monje retirado del mundo que vive por sí solo en búsqueda de Dios. Es natural, pues, que no haya gran variedad en la galería de los santos rusos, al menos considerados desde el exterior. Raros, muy raros, son los santos de la ortodoxia que tengan semejanza con los «místicos de acción» del Occidente católico, los émulos de M. Vincent: Juan de Cronstadt es casi excepción única. Lo que no impide que sobre la austera similitud de las apariencias se señale una verdadera diversidad, porque, en realidad, cada alma tiene su manera personal de responder a la llamada del Salvador y trazar su camino hacia la salvación.

En el umbral del siglo en el que Marx y Nietzsche anuncian la muerte de Dios, la destrucción dialécticamente cierta de toda religión, surge un alma de luz que parece haber querido recapitular en la experiencia de su vida mortal todo lo que la tradición cristiana contiene de más impresionante como testimonio de fe. Esta figura fue *San Serafín de Sarov* (1759-1833), quizás el santo más amado por el pueblo ruso, una especie de San Francisco de Asís, que tiene al mismo tiempo algo de San Antonio del Desierto y de los más grandes predicadores del *Evangelio*, personaje sin duda fuera de serie, y a quien rodea, aunque muy próximo a nuestro tiempo, un aura de *leyenda dorada*. Monje de Sarov, misteriosamente advertido por una larga e inexplicable enfermedad de que tenía que buscar su ruta por un camino completamente diferente, apenas curado se va a vivir a una ermita de los alrededores de Sarov y permanece allí largos años en la más absoluta soledad, sin más compañeros que los pájaros del cielo y los animales salvajes, entre ellos un oso que venía a comer el pan de sus manos. Esta vida de renuncia absoluta no le parece suficiente. Cuando el mundo se siente sacudido en sus bases y los ejércitos napoleónicos parecen a punto de reducir a servidumbre a la Santa Rusia, él adopta una práctica más penitencial aún, y, resucitando los usos de los viejos estilitas, pasa mil días y mil noches arrodillado sobre una piedra. Y luego, de repente, este gigante de la ascesis, por orden de la Virgen, que lo honra con constantes favores, renuncia a su vida eremítica, a su soledad, y se transforma en portavoz de Cristo. Acoge a las multitudes que, desde muy lejos, vienen a llamar a su puerta. No cesa de hablar a las

por intervención de la Santísima Virgen y se fue a hacer penitencia al Athos por orden de Juan de Cronstadt. En el convento llevó la vida más humilde; pero pronto manifestó él, simple campesino, una madurez espiritual tan asombrosa, que se convirtió en guía de muchos de sus hermanos. El más emotivo de sus textos es el titulado *Lamentación de Adán:* un grito de arrepentimiento del hombre pecador.

1. Empleado este término por un católico con referencia a figuras que la Iglesia católica, apostólica y romana no ha elevado a los altares, es necesario repetir que no se utiliza el término más que en su sentido amplio y usual, no en un sentido canónico (véase el Prefacio a este libro). Las canonizaciones realizadas por la ortodoxia no van precedidas de encuestas tan minuciosas como las realizadas por la Iglesia romana. En la iglesia ortodoxa la santidad se otorga por el «consensus» popular, como en los primeros tiempos del Cristianismo.

almas, a innumerables gentes. Todos quedan conmovidos por su infinita dulzura, por su piedad sin cesar abierta a todas las miserias, y, más aún, por la elevación espiritual que su sola presencia significa. Todos son acogidos por él, consolados por él. «Mi tesoro, mi alegría, mi ternura...» Así llama a sus penitentes. A todos les repite: «El Reino de Dios es interior. Vivid en el Espíritu Santo y todo será gracia para vosotros. Cristo resucita para nosotros todos los días.» Y luego, cuando misteriosas presencias que lo han acompañado a lo largo de su vida le hacen comprender que ha llegado el tiempo de acercarse al lugar donde le espera el ángel del último reposo, se encierra en una celda, en un silencio absoluto, en una oración que sólo tendrá fin en el cielo. Sus familiares lo encontrarán muerto, arrodillado ante su querida «Virgen de la Ternura», con la cara aún iluminada por la suprema visión, durante la cual el Señor lo había llamado por su nombre.

Teófano el Recluso (1815-1894) es, espiritualmente, el hermano, el discípulo de Serafín. Profesa la misma doctrina del abandono en Dios, de confianza en el Espíritu Santo, de gracia universal. Pero su aplicación es diferente, como diferente fue también su destino terrestre, aunque no menos que el del santo de Sarov, extrañamente dividido en partes contrastadas. El brillante alumno de la Academia eclesiástica de Kiev parece como si tuviera su ruta trazada de antemano. Acabados sus estudios se hizo monje, y demostró que era de los monjes capaces de llegar a obispo famoso. Fue inspector religioso, rector de la Escuela eclesiástica de Moscú, función en la que se reveló como un extraordinario educador, y tras una estancia en Jerusalén, en donde se ocupó de los peregrinos rusos que iban a los Santos Lugares, fue nombrado obispo de Wladimir, luego de Tambov. Se revela como un pastor modélico, abnegado al servicio de los fieles que le están encomendados, prodigándose durante el tiempo de la gran sequía para llevar auxilios a los desgraciados, sin titubear cuando se trata de echar una mano al carpintero en su taller, al ceramista en su torno. Y luego, en 1866, inesperadamente, resigna sus funciones y va a encerrarse a la ermita de Vysun, en una soledad que le valdrá su sobrenombre de «el recluso». Permanece veintidós años separado del mundo, pero separado sólo en apariencia, porque su inmensa correspondencia nos lo muestra atento a las preocupaciones y a las miserias de las gentes, multiplicando ánimos y consejos, dirigiendo incluso a muchos *startsi* que le consultan. Escribe libros, trabajos de exégesis, comentarios a San Pablo y a los Salmos y, sobre todo, la *Vía de Salvación,* y su tratado *¿Qué es la vida espiritual?* Hay aspectos en él que recuerdan a San Francisco de Sales: un guía sencillo, directo, profundamente humano, que conoce las preocupaciones de las almas, y que sabe, con su larga experiencia pastoral, hallar el remedio justo. Pone la Teología y la espiritualidad de la ortodoxia al alcance del lector de buena voluntad, y la dirección ascética que formula permite avanzar desde el primer despertar de la conciencia hasta la realidad espiritual más alta. La «plegaria del corazón» se convierte con él en una práctica que cualquiera puede realizar. Cuando muere, tras varios años de enfermedad y de ceguera, la opinión de las gentes, unánime, lo canoniza.

Con *Juan de Cronstadt* (1829-1908) la santidad ortodoxa da un nuevo paso fuera del recinto de los monasterios y de las ermitas. Parece como si quisiera acercarse al concepto de la santidad occidental. Las raíces de su espiritualidad siguen, sin embargo, siendo las mismas: como San Serafín, como Teófano el Recluso, no tiene más fin que hacer reinar la luz del Espíritu Santo sobre la tierra, identificar la vida humana a la gracia que inflamó a los tres Apóstoles cuando asistieron en el Monte Thabor a la Transfiguración. Pero para él el medio de llegar a Dios no es sólo la soledad y el silencio. Soledad y silencio que él, por otra parte, conoce y practica. Estas dos condiciones han de dejar lugar a un amor más activo y eficaz, y así, en él, la contemplación se asocia a la acción. Hijo de un sacerdote muy pobre, conoció la miseria y el hambre; por eso se puede decir que se halla en su ambiente

cuando, siendo aún un simple sacerdote —porque este santo no fue monje—, a los veintisiete años, fue destinado a la parroquia de Cronstadt, a orillas del Báltico. Su feligresía está formada por descargadores, marinos, pequeños artesanos muy pobres, y junto a ellos, desterrados, gentes vigiladas por la justicia, porque Cronstadt es lugar de residencia penal. Las casas semitrogloditicas de esta triste fauna parecen guaridas de animales. En medio de esta infrahumanidad, el buen sacerdote Juan da medida de sí. Su generosidad se hace proverbial. Aunque está casado distribuye tan generosamente su salario, sus vestidos, alimentos y hasta el ajuar de su casa, que tienen que intervenir sus camaradas para que sea su mujer quien reciba la paga mensual que abona el Estado, en vez de entregársela directamente al párroco Juan. ¡Qué importa! En 1882 abre la «Casa del Trabajo», verdadera ciudad dentro de la ciudad, donde pueden encontrar abrigo, comida, hospitales y escuelas 25 000 hombres y mujeres. Algo semejante a lo que realizó San José Cottolengo en su prodigiosa *piccola casa* de Turín. Recuerda también a Dom Bosco, a Dom Orione y también a William Booth, fundador del Ejército de Salvación.[1] Juan de Cronstadt se hace célebre. Sus actos de taumaturgo son innumerables: del mundo entero le llegan cartas. El arzobispo de Cantorbery va a visitarle, y se encuentra con un hombre maravillosamente acogedor, pequeño, flaco, que parece encarnar lo que hay en el Cristianismo de más fraternal y conmovedor. Todos sus contemporáneos afirman, concordes, que había en sus ojos una luz incomparable. A su muerte su popularidad era ya tan inmensa que, diez años después, tras su triunfo, los bolcheviques hicieron desenterrar su cadáver y lo hicieron desaparecer. Pero no pudieron impedir que su memoria sobreviviera en las almas y en el pequeño libro en el que, sencillamente, sin literatura, este antepasado de las misiones proletarias cuenta su *Vida en Cristo.*

1. Sobre William Booth, véase el capítulo de esta obra, *Alma y espíritu del protestantismo.*

La "intelligentzia" ante Dios

El Cristianismo ruso no tuvo sólo por testigos y por heraldos en este período a los santos, los *startsi,* los místicos. Uno de los hechos más importantes de su historia, es el cambio completo en la actitud religiosa de una gran parte de los integrantes de los medios intelectuales, de la *intelligentzia,* como acostumbraba a decirse. Este cambio es pues un precedente del movimiento que, en Occidente, ha llevado parcialmente a la mejor literatura hacia la fe católica. Una fuerte corriente de preocupación religiosa, una verdadera conversión atravesó la literatura rusa a partir del momento mismo en que alcanzó su madurez. Grupos de escritores cada vez más nutridos encontraron el criterio de su inspiración en la vieja fe ortodoxa y en la tradición espiritual. El alma religiosa rusa quedó desde entonces reflejada por los maestros menos discutibles: y esto contribuyó no poco a darla a conocer fuera de su país.

Como todas las grandes corrientes que atraviesan la sensibilidad creadora de un pueblo, las fuentes de esta transformación son oscuras. ¿Por qué la *intelligentzia,* que en el siglo XVIII había sido casi por completo ganada por las ideas francesas, por Voltaire y los Enciclopedistas, vuelve en el siglo XIX a sus raíces cristianas? Hegelianos y marxistas verían quizás en ello la aplicación del principio dialéctico. Nicolás Berdiaev, uno de los últimos testigos entre nosotros de esta revitalización espiritual de las letras rusas, encontraba la causa en la intuición de la catástrofe que pronto iba a derribar la Santa Rusia tradicional. Ponía de relieve Berdiaev que, ya en 1830, Lermontov había anunciado la gran subversión. Según su teoría, esta sensación de pertenecer a un mundo condenado, a una sociedad sostenida en el vacío y enfrentada con un porvenir incierto, habría determinado el deseo de arraigar en realidades sólidas, de restablecer el contacto con las fuerzas que habían asegurado la grandeza y la fuerza de la antigua Rusia. Al mismo tiempo, esta angustia ante el futuro explicaría la sensibilidad religiosa tan particular que se observa en casi todos los escritores

cristianos de la época, una sensibilidad enfrentada al fin de los tiempos y del mundo, y secretamente desgarrada entre contradicciones: la sensibilidad religiosa de Dostoyewski.

A decir verdad, esta corriente, propiamente religiosa confluyó con otra, de orden completamente distinto, que no procedía inmediatamente de la fe, sino de una determinada concepción histórica. La victoria en la gran prueba que había sido para Rusia la invasión napoleónica, la derrota del déspota hijo de la Revolución francesa, del ateo que había pretendido gobernar Europa, llevó a Alejandro I a intentar que Rusia desempeñara un papel de guía de los pueblos por medio de la Santa Alianza. El mesianismo racial que yace desde hace siglos en el fondo de la conciencia rusa, encontró así su fórmula. Rusia tenía una vocación especial. Sus modos de vivir y de pensar surgían de las profundidades de esta convicción. Heredera de Bizancio, no sólo debía reivindicar como tal heredera el papel desempeñado por los Basileos, sino que debía también unir a los «hermanos de la sangre y de la fe» y constituirse en protectora de estos pueblos, con exclusión de los polacos, a quienes se consideraba como renegados.

Nacido, pues, este movimiento como reacción contra las ideas revolucionarias francesas, tomó el nombre de *eslavófilo* y se declaró necesariamente cristiano, y cristiano ortodoxo. El sueño mesiánico nacional se unía así a las grandiosas ideas de «la tercera Roma» que se habían desarrollado desde el establecimiento del patriarcado en Moscú. Había que reconstituir la Santa Rusia, decían algunos, desde más allá de las reformas laizantes de Pedro el Grande. El pueblo ruso, depositario predestinado de la verdadera fe, ofrecía el ejemplo, en la vida comunitaria de sus pueblos, de la verdadera *sobornost*, la existencia fraternal evangélica. Los monjes, los peregrinos, los locos de Dios eran los mensajeros del Cristianismo auténtico... Todo esto resultaba bastante confuso, y además, dentro de la eslavofilia se señalaban tendencias diversas, pero era un sentimiento exaltador, capaz de seducir a las masas. Tras Iván Kireevski, fundador de la escuela, entraron en el movimiento numerosos pensadores y escritores.

A la corriente eslavófila se oponía la pro-occidental, que era un simple anexo de los movimientos racionalistas de Occidente. El idealismo alemán ejerció una profunda influencia sobre este movimiento pro-occidental. Luego actuaron en el mismo sentido el socialismo y el marxismo, que por otra parte sabría utilizar perfectamente, con vistas a sus fines propios, la profunda aspiración mesiánica del alma rusa. El agnosticismo, el ateísmo, impregnaron muy pronto a estos grupos occidentalizados. Iván Karamazov, el descreído, es el tipo perfecto de este grupo.

Los grandes escritores rusos afirmaron su obra en el conflicto entre religión e irreligión. Realmente, no todos eran eslavófilos en el sentido más preciso del término. *Nicolás Gogol* (1809-1852) el gran satírico de *Las Almas Muertas*, que fue también un alma mística, un eterno peregrino de Jerusalén, se oponía tanto a los racionalistas como a la concepción eslavófila de una religión nacional, aislada a menudo de toda concepción cristiana de la vida personal y social, y esto desencadenó contra él los mayores ataques y desencadenó polémicas en las que se le acusó de haberse vendido a Roma. Y *Miguel Lermontov* (1814-1841), el otro fundador de la prosa rusa, cuya vida ardiente y loca acabó a los veintisiete años en un duelo, se negaba a aceptar la concepción eslavófila de la Santa Rusia dirigida por sus autócratas, y se sentía desgarrado entre tendencias místicas e intuiciones catastróficas [1] que hacen de él un predecesor de Nietzsche.

A partir de mediados del siglo XIX pareció triunfar la corriente religiosa y nacional. Es el momento en que *Fedor Tutchev* (1803-1873) escribe el himno a la tierra rusa que todos los rusos saben de memoria: «Estas pobres aldeas, esta naturaleza avara, eres tú, el país de las largas paciencias, la patria del pueblo ruso. Jamás ha podido comprenderte la orgullosa mirada del extranjero ni penetrar en lo que

1. Queda indicada ya la observación de Berdiaev a propósito de Lermontov.

misteriosamente brilla bajo tu humilde desnudez. Curvado bajo el peso de la Cruz, con el aspecto de un esclavo despreciado, te ha recorrido el Rey de los Cielos; a ti, mi país, y te ha bendecido.» Es el momento también en que *Alexis Khomiakov* (1804-1860), noble y pura figura de cristiano, trabaja para establecer la teología del movimiento eslavófilo, se presenta como adversario violento del catolicismo, pero al mismo tiempo propone una fórmula mística de la libertad del hombre en Dios, del Amor vivo considerado como medio de conocimiento, que un católico no puede estudiar sin admiración. Khomiakov habrá de influir directamente sobre varios maestros de las letras rusas: el Dostoyewski de la *Leyenda del Gran Inquisidor;* Soloviev, que le deberá su retorno a la fe; Tolstoi, que al leerlo estará a punto de volver a la iglesia, a la que reprochaba —lo dice él mismo por boca de Levin, en *Ana Karenina*— precisamente su falta de amor. Luego todo un grupo de escritores que aparecen obsesionados por el problema religioso, y le dan, según su temperamento, respuestas contradictorias.

Los dos grandes escritores, que dominan toda la literatura rusa, los dos más célebres también, son *Dostoyewski* (1821-1881) y *Tolstoi* (1828-1910). ¿Son estos escritores verdaderamente representativos de la fe rusa, de la religión confiada y fiel del pueblo ruso? Se ha discutido, y, al menos en el caso de Tolstoi, parece que la respuesta debe ser negativa. Pero, indiscutiblemente, ambos son testigos irrecusables de este imperioso deseo de absoluto, del tormento de Dios que tantos rusos llevan en sí, el mismo que lanza a los caminos a los «locos de Dios», o lanza a los penitentes a los pies de los *startsi.*

Un cristiano, sea cual sea su obediencia, no podrá hablar de Dostoyewski sin emoción. Sabe cuánto le debe sobre el conocimiento de sus propios abismos, sobre el consuelo que extrae del espectáculo de tantas contradicciones dominadas. Este hombre desgraciado, perseguido por la desgracia y la miseria, cuya pálida faz barbuda inquietaba a los empleados de los bancos y de los montes de piedad cuando iba a mendigarles, llevó en sí, con una violencia tal que a menudo uno siente rasgarse su envoltura de carne, el drama más terrible que pueda vivir el hombre, el de la opción entre «creer y no creer», de la que decía Goethe que reduce en sí toda la historia de las ideas, sabiendo bien que de esta opción depende la existencia misma y todo el comportamiento humano. Como a los héroes de sus novelas, lo que tortura a Dostoyewski no es la epilepsia ni la preocupación por el futuro, ni mucho menos la maldad de los otros: es Dios. En sus libros no hay, verdaderamente y en el fondo, más que un tema, y este tema no es el de las relaciones entre los seres, o entre el individuo y la sociedad, sino el de la relación del hombre con Dios. Esta relación, para él, no es sencilla, no está regida por la fe del carbonero. Se sitúa en un clima de fuego, en un ciclón perpetuo, donde todo puede, en cualquier instante, ser replanteado bajo distintas condiciones, puesto en tela de juicio. De sí mismo dijo: «No creo en Cristo como un niño, lo confieso; mi hosanna ha pasado a través del crisol de la duda.» Las aspiraciones más contradictorias han arraigado en su seno. Se hunde en lo más profundo del misticismo ruso, pero al mismo tiempo penetra en las aspiraciones nihilistas y ateas de la intelligentzia «occidentalizada». Su Cristianismo es un Cristianismo perturbador, trágico, agónico, en ciertos aspectos quizá maniqueo. La oposición entre sus personajes traduce sus propias oposiciones interiores. En toda la literatura universal no hay hombres espirituales superiores al peregrino Macario Dolgoruki de *El adolescente,* al arzobispo Tikhom de *Los endemoniados;* al *staretz* Zósimo y a su discípulo Aliocha, de *Los hermanos Karamazov;* al príncipe Muichkin, de *El idiota.* Al mismo tiempo es imposible encontrar más decididos asesinos de Dios que Iván Karamazov, o Kirilov, o un Stavroguin. Nadie ha experimentado como Dostoyewski la realidad del ateísmo radical, ni siquiera Nietzsche, que, sin embargo, lo admiró. Pero de todos estos conflictos, de todos estos postulados contrarios, de esta desgarradora toma de conciencia de la «miseria del hombre sin Dios», brotó un canto de fe tan

fuerte, tan sublime, que uno no puede oírlo sin sentir el alma conmovida. En el fondo, y en definitiva, es un gran creyente quien se afirma, un cristiano ortodoxo, eslavófilo desde luego, convencido de que «toda Rusia está en la ortodoxia, toda la luz viene de la ortodoxia», violentamente antirromano —recordemos la *Leyenda del Gran Inquisidor*, en *Los Karamazov*— y sin embargo el portavoz de un Cristianismo nuevo, universal, en el que el amor fraterno, que brotaba de los monasterios rusos donde oraban los místicos, irradiaría sobre el mundo. Dostoyewski es un Nietzsche rescatado por la Sangre de Cristo...

Occidente ha creído ver en Tolstoi durante mucho tiempo al típico representante del Cristianismo ruso. En realidad, Tolstoi refleja sólo uno de los aspectos de la religiosidad popular, un cierto espíritu comunitario, y también una tendencia al sectarismo, más o menos racionalista. De todos los grandes pensadores rusos, Tolstoi es ciertamente el más alejado de la espiritualidad ortodoxa, el más desprovisto de sentido místico. Sin embargo, estuvo también obsesionado por el problema de Dios, especialmente a partir de su madurez, cuando en plena gloria, poco después del resonante éxito de su novela *Guerra y Paz*, descubrió de repente la realidad de la muerte y el absurdo de la vida. «¡No puedo vivir —dice el héroe de su *Ana Karenina*— sin saber lo que soy y para qué existo!» Pregunta a la que obtiene respuesta por boca de un humilde mujik: «No hay que vivir para sí, sino para Dios.» El Dios cuya exigencia experimenta, pero que no sabe buscarlo con humildad, con la sencillez de alma que le permitiría llegar a él. Escritor famoso, rico, intentó sin embargo despojarse de todo, jugar al vagabundo, imitar a los locos de Dios y lanzarse a los caminos, pero no llega a lograr la experiencia verdadera de la miseria, del sufrimiento, de la prisión, que tuvo Dostoyewski sin haberla deseado. Y llega a una negativa de todo, de la iglesia establecida, de la sociedad burguesa, de la literatura, del arte. Sustituye a los dogmas que rechaza por una especie de modernismo que no le da ni reposo ni certidumbre. Sufre al no poder renunciar totalmente para correr hacia la luz, trastornado por la llamada interior que oye y que no pueden ahogar sus demostraciones racionalistas. Este fue su drama. No quiso seguir a Jesús por miedo a renegar de sí mismo, pero admira el mensaje de Cristo y quisiera hacer de él una regla de vida universal. Llega así a un evangelismo sin Cristo, a una posición absolutamente insostenible, admirado por los racionalistas que él desprecia, anunciador del comunismo por lo que niega, pero enemigo del comunismo por lo que afirma. Su muerte, en el vagabundaje desesperado de un alma insatisfecha, parece sellar un destino que un creyente ha de considerar con piedad infinita. Pero queda, por encima de todas sus insuficiencias, el gran grito de amor sincero hacia la humanidad que brota de toda su obra, el grito que resulta, sin él saberlo, caridad cristiana.

Si Dostoyewski y Tolstoi, por su genio y por su gloria, han puesto ante la atención del mundo imágenes del Cristianismo ruso más o menos deformadas, otros escritores, menos célebres —al menos fuera de Rusia—, nos transmitieron el verdadero testimonio. El más significativo de todos fue *Constantino Leontiev* (1831-1891), en quien los ortodoxos más tradicionales veían el auténtico representante de la fe. Naturaleza de fuego, mordiendo en la vida con todos sus dientes, oficial, diplomático, viajero, funcionario, arrancado del agnosticismo por una profunda crisis espiritual, se lanzó con tanta violencia a la búsqueda de Cristo que parecía que huyera de él; peregrina al Monte Athos y los monjes le niegan el hábito; al fin va hasta el *staretz* Ambrosio como penitente; luego a Optina, como novicio, y muere allí bajo el hábito de monje. Leontiev encarna el Cristianismo ruso en lo que éste tiene de más absoluto. Leontiev odia al mundo moderno, al progreso, a las ideas sociales e igualitarias. Piensa exactamente lo contrario de Dostoyewski y Tolstoi. Para él la verdad consiste enteramente en la tradición seguida escrupulosamente, en el hieratismo de una religión irreductiblemente hostil al humanitarismo y al liberalismo, y en la que la lucha ascética contra el pecado va a la par con la que hay que alzar

contra toda innovación capaz de dañar las santas observancias. En el espíritu de Leontiev hay aspectos que hacen de él un simple monje limitado de espíritu, un monje que ha sabido, sin embargo, alabar la belleza y la fuerza con acentos casi nietzscheanos. Ningún representante de la «intelligentzia» da como él la impresión de ser un bizantino trasladado a la época moderna.

Otro aspecto de la fe religiosa rusa se manifiesta a través de *Wladimir Soloviev* (1853-1900): el aspecto comunitario y universalista, el que se encuentra a la vez en los sueños de grandeza de los eslavófilos y de los paneslavistas, y en las aspiraciones místicas del pueblo hacia la fraternidad universal. Admirable, emocionante figura la de este hombre flaco y pálido, de largos y rizados cabellos, con ojos de luz y de misterio, «que hubiera podido servir de modelo a un Cristo de icono» según decían sus amigos. El hombre que inspiró a Dostoyewski el personaje de Aliocha. Dialéctico y poeta a la vez, prodigiosamente culto, capaz de comprender igualmente a fondo el genio de su amada Rusia y el de Occidente, Soloviev ocupa en las letras cristianas rusas un lugar único. Apartado de la fe en su primera juventud por la lectura de Strauss y de Renan, y vuelto a ella a los veinte años al fin de una carrera espiritual que, por su rapidez, hace pensar en la de Rimbaud. Durante toda su vida, que no fue larga, se consagró a la búsqueda de los *Fundamentos espirituales de la vida*, es decir, de los medios de la unidad interior perfecta. Eslavófilo al principio, rompió con el movimiento cuando tras haber aprendido a comprender a Occidente, se dio cuenta de que, si Rusia tenía que asumir una misión universal, no podía hacerlo con una oposición estéril. La iglesia ortodoxa le pareció demasiado limitada en sus perspectivas: perfecta como «iglesia orante», ineficaz como «iglesia activa». Soñó con unir a la espiritualidad rusa la acción social, la caridad activa, que por otra parte llevó admirablemente a la práctica. Y llegó a pensar incluso que para encontrar de nuevo la unidad plenaria del alma cristiana, era evidentemente necesario rehacer la unidad de la iglesia. Reconoció entonces en Roma el elemento unificador por excelencia, y se convirtió al catolicismo, sin dejar por ello de ser profundamente cristiano oriental, ortodoxo, en el sentido primitivo de la palabra, ni de considerarse como mensajero de la reconciliación entre el Oriente y el Occidente, igualmente fieles a Cristo.[1]

La lista de escritores preocupados por el problema de Dios no se cierra con Soloviev y con el siglo XIX. Sigue hasta nuestros días. Pero los sucesores de los grandes maestros del siglo XIX pertenecen a una sociedad amenazada en la que la conciencia religiosa se estremece ante la proximidad del gran cataclismo que se adivina próximo. Son muchos los que dan testimonio de esta angustia, y su pensamiento se tiñe de un misticismo apocalíptico que, por otra parte, no es extraño a la conciencia religiosa rusa. Representante típico de este momento es *Vassili Rozanov* (1856-1919), «genial místico y charlatán» como lo define Berdiaev, una especie de Léon Bloy de la ortodoxia, pero un Léon Bloy que se coloca en situación de violento adversario de Cristo, a pesar de seguir conduciéndose como creyente y practicante, hombre extraño, en incesante conflicto con el mundo y consigo mismo, que acaba su vida en plena miseria, recogiendo colillas y, trasladado al convento donde su hija era monja, recibe allí los sacramentos y muere en la fe.[2]

Dimitri Merejkowski (1866-1941), otro profeta apocalíptico que recuerda algo a Ernest Hello, celebra la venida del Paráclito. Espíritu creyente, cristiano sincero, pero inclinado a ignorar las verdaderas jerarquías, piensa en descubrir un Cristo más auténtico a través de los evangelios apócrifos, se apasiona por Juliano el Apóstata o por el mito del Anticristo, o por el de la Atlántida, pero es bastante buen testigo, precisamente por eso, de una sociedad

1. Sobre el papel de Soloviev en la historia de la Unidad, véase el capítulo VI.

2. Recientemente ha aparecido un conjunto asombroso de textos de Rozanov, publicado por J. Czapski bajo el título: *La faz sombría de Cristo* (París, 1964).

corroída por la duda y fascinada por un esoterismo sospechoso. E igualmente *Iván Bunin* (1870-1953) evocador ferviente en su prosa y en sus poesías de la tierra rusa, del pueblo ruso, de la fidelidad ancestral, de todo el patrimonio sagrado que llevó consigo en el alma cuando la Revolución lo expulsó de su patria y tuvo que vivir en el exilio, sirviéndola con una sinceridad y un poder de evocación que le valieron el Premio Nobel.

Porque la Revolución no rompió tampoco esta cadena de literatura cristiana. Poco antes de estallar, se había producido un renacimiento religioso entre los jóvenes escritores, análogo al renacimiento que conoció la Francia de Bergson. Se habían convertido incluso algunos marxistas convencidos, primero al idealismo kantiano, luego al Cristianismo: Petr B. Struve, Bulgakov, Berdiaev, fueron los más notables. En la emigración continuaron sirviendo de testimonio del Cristianismo ruso, tal como la «intelligentzia» había hecho antes que ellos. *Petr Berngardovitch Struve* (1870-1944), espíritu enciclopédico, a la vez hombre político, historiador, filósofo, filólogo y crítico, cuya influencia se ha comparado con la que en el siglo XIX ejerció el célebre crítico Bielinski, y que siguió ejerciendo gran influencia en París, donde se estableció como exiliado en 1918, y donde murió en 1944 tras una estancia en las prisiones nazis. *Serge Bulgakov* (1874-1944), profesor de economía política, se hizo sacerdote en 1918 para protestar contra los ataques del ateísmo triunfante. En París, convertido ya en el Padre Bulgakov, realizó una obra literaria considerable —y discutida— sobre Mariología, sobre el papel de San Juan Bautista, los ángeles, la Sabiduría increada y el Misterio de la Encarnación.[1] *Nicolás Berdiaev* (1874-1948), persuasivo promotor de *Una nueva Edad Media*, es decir, una Cristiandad replanteada según los elementos de nuestro tiempo, analista profundo del comunismo y de su papel de «juez» de una sociedad insuficientemente cristiana, escritor que ejerció una profunda influencia sobre muchos pensadores franceses, desde Jacques Maritain a Emmanuel Mounier.[1] Testigos de Cristo y de la Santa Rusia cuando el materialismo marxista parecía haber impuesto su ley, testigos que por lo visto tienen aún hermanos, émulos, en la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, si pensamos en que el último Premio Nobel ruso, Boris Pasternak, es un cristiano.

1. Le debemos una de las mejores exposiciones de conjunto sobre ortodoxia. (Véanse las notas bibliográficas.)

Las Misiones de la ortodoxia rusa

«El único pueblo portador de Dios sobre la tierra —decía Dostoyewski— es el pueblo ruso.» A decir verdad, esta vocación misionera de la Santa Rusia no aparecía muy clara en su época. En tiempos antiguos, sin embargo, esta vocación se había afirmado profundamente. A medida que los príncipes de Moscú iban extendiendo su territorio, los seguían los misioneros: en los siglos XV y XVI, los progresos fueron quedando señalados con la toma de Kazán (1552), de Astrakán (1556), la penetración progresiva en Siberia. La iglesia rusa canonizó a varios de estos misioneros: G. Gurij, apóstol de los tártaros, San Barsanofes, Santa Guirasima de Perm y San Pitirim, obispos y mártires. El metropolitano Filoteo envió desde Tobolsk, en el siglo XVII, misioneros que llegaron hasta la península de Kamtchatka y hasta Iakutsk, en la Siberia oriental. San Trófimo de Petchenga fue el apóstol de los lapones. Incluso en China, donde los cosacos que formaban la guardia personal del Emperador del Celeste Imperio introdujeron el Cristianismo, se había instalado una Misión ortodoxa en los arrabales de Pekín. Pero todo este hermoso esfuerzo había decaído ya a fines del siglo XVIII y las misiones iban debilitándose, al igual que ocurría con las Misiones católicas. El movimiento volvió a resurgir con fuerza en el siglo XIX,

1. Recientemente ha aparecido un libro admirable sobre *Berdiaev, el hombre del octavo día*, por Marie-Madeleine Davy (París, 1964).

bajo el impulso de las ambiciones colonizadoras del Imperio y de las grandes ideas, cuyo intérprete fue como acabamos de ver Dostoyewski, sobre la vocación del pueblo ruso como difusor de la Cristiandad por el mundo.

El hombre que despertó esta vocación fue un laico: Nicolás Ilminski, extraordinario poligIota, que dominaba todas las lenguas del Asia central y que, inquieto al ver los progresos del Islam, creó en Kazán un verdadero centro de estudios y de formación de futuros misioneros. Se creó también una biblioteca ortodoxa para uso de los tártaros, los yacutos, los samoyedos y los kirguises, y se adaptó la liturgia a más de veinte lenguas indígenas. Pensando, exactamente como la Iglesia católica, que para implantar sólidamente el Cristianismo había que constituir iglesias autóctonas, con su propio clero, comenzó a formar sacerdotes asiáticos, en cuya tarea colaboró la «Fraternidad San Gurij»: en 1899, por ejemplo, en la diócesis de Samara, había ya al menos 47 sacerdotes, 12 diáconos y 20 lectores de origen khuvajo. Las iniciativas de Ilminski fueron complementadas por las del obispo Inocencio Veliaminov, creador de diócesis misioneras en Siberia, en Kamchatka, en las Islas Aleutianas, y que, siendo ya metropolitano de Moscú, fundó en 1870 la *Sociedad Misionera Ortodoxa*.

La expansión misional se realizó en todas direcciones. En primer lugar, evidentemente, hacia la Siberia y el Asia Central, territorios donde se ejercía de manera más activa la penetración rusa, ayudada por el gobierno. En 1830 el archimandrita Macario fundó la Misión del Altai, que treinta años después contaba ya con 25 000 cristianos. En la Siberia oriental el trabajo fue realizado por el Padre Veniaminov, de quien acabamos de hablar bajo otro nombre: obispo Inocencio de Moscú. Este hombre infatigable envió misiones en todas direcciones, hasta las regiones más desoladas, y podía legítimamente atribuirse la conversión de 125 000 paganos. Se penetró así en Alaska, más allá del Estrecho de Behring, e incluso en la costa canadiense del Pacífico donde Monseñor Coudert, Obispo católico del Yukón, señalaba alarmado la presencia de misioneros rusos. Las enormes dificultades que tuvieron que vencer estos portadores de la palabra divina en tan poco hospitalarios lugares, se comprueban leyendo el relato *En los confines del mundo,* en el que Nicolás Leskov nos ha transmitido los recuerdos, bastante amargos ciertamente, de un obispo siberiano. Pero uno se da cuenta del alto sentido de la vocación misionera y de sus exigencias que animaba a estos hombres, leyendo los *Recuerdos de nuestras misiones en Siberia,* en los que el monje Spiridon cuenta de manera animada y vivaz las aventuras de su labor evangelizadora entre indígenas y forzados.

En China, la misión que en más de dos siglos apenas había podido reunir en torno a sí a unos centenares de fieles, tomó más vigor en cuanto los zares empezaron a interesarse por este país. Originariamente dependía del Sínodo de Karlovitsi, pero más tarde fue tomada a su cargo por el patriarcado de Moscú. China quedó entonces dividida en cinco «aparquías», dirigidas por un «exarca» que residía en Pekín. Esta Misión poseía importantes dependencias y una veintena de escuelas para unos 10 000 cristianos. Tras la Revolución de 1917, la emigración a China de numerosos rusos exiliados contribuyó a reforzar la ortodoxia. La victoria comunista en China tuvo para las Misiones ortodoxas las mismas consecuencias que para las católicas: todo el personal ruso tuvo que marcharse del país, pero quedó una iglesia china autónoma, con clero chino y obispos en Shangai y Pekín, mientras las otras tres diócesis quedaban sin titulares. Hoy, los dos monasterios ortodoxos y la escuela catequística siguen siendo toleradas por las autoridades de Mao-Tse-Tung.

En Corea, la Misión ortodoxa fundada en 1897 no conoció gran prosperidad; en 1912 contaba sólo 820 fieles, distribuidos en nueve centros misionales. Se derrumbó tras la Revolución rusa, pero se recuperó, tras la Segunda Guerra Mundial, con el apoyo de la diócesis griega de América, y cuenta ya con dos sacerdotes coreanos.

Los mejores resultados se obtuvieron en el Japón. La misión, fundada en 1853, recibió

gran impulso, a partir de 1870, por la acción del Padre, más tarde arzobispo, Nicolás Kassatkin, que convirtió a más de 20 000 japoneses. Su primer cuidado fue traducir la liturgia al japonés y, en cuanto pudo, ordenar sacerdotes autóctonos. A fines del siglo XIX había ya en Japón 219 iglesias ortodoxas, entre ellas la majestuosa catedral de Tokio que es aún en nuestros días el más célebre edificio religioso de la capital japonesa. Los japoneses le dan el nombre de «Nicolai Do», la Casa de Nicolás.[1] En 1940 fue consagrado el primer obispo japonés, y hoy cuenta ya con setenta sacerdotes japoneses para servir a 45 000 fieles.

También se realizaron esfuerzos en dirección sur, hacia Persia, Oriente Medio y Etiopía. Una misión fundada en Urmia para intentar volver a los nestorianos de Persia al seno de la iglesia, fue destruida en 1918 por los turcos; en 1922 fue reorganizada, pero ha obtenido resultados muy débiles. En Palestina, la ortodoxia rusa ha instalado una misión, conventos y casas de acogida para peregrinos —en total 112, en 1912—, que sostiene desde 1882 la *Sociedad de Palestina*. Tras la Revolución el descenso ha sido tan rápido que hoy quedan sólo dos monasterios y algunas hospederías ayudadas discretamente por el gobierno soviético. Pero la aventura más curiosa de la Misión ortodoxa fue, sin duda, la que tuvo por marco Etiopía y por héroe al archimandrita Paissy, antiguo cosaco, que tras numerosas campañas en el Asia central se hizo monje en 1862, fundó una hospedería de peregrinos en Constantinopla y luego el Patriarca de Moscú le encargó que acompañara al atamán Achinov a Etiopía. Este Achinov quería lograr el apoyo del Negus Juan para fundar una colonia cosaca no lejos de Addis-Abeba. La misión fue realizada con tanta habilidad que sobrevivió a la tentativa de aclimatar a los caballeros de las estepas en la meseta abisinia, y hoy aún quedan algunos centenares de cristianos ortodoxos en Etiopía.

Esta historia de las misiones ortodoxas contribuye a desmentir la idea —demasiado extendida por Occidente— de una iglesia «sinodal» avasallada por los Zares, e inerte entre sus manos. Su vitalidad en el orden espiritual, atestiguada por los maestros de la *intelligentzia*, es indiscutible. Con el régimen soviético, las misiones sufrieron las consecuencias de la política general, sus altas y bajas: a veces perseguidas, a veces ignoradas, otras aceptadas, incluso alguna vez ayudadas. En 1945 fue reconstituida la *Sociedad Misionera*, y las misiones empezaron su labor para «ortodoxizar», es decir, rusificar a las poblaciones católicas anexionadas tras la Segunda Guerra Mundial en los Países Bálticos y Ucrania, donde parece que se han vuelto a utilizar los métodos que antaño habían asegurado el retorno de los «Unidos» a la ortodoxia... La política de implantación de iglesias autóctonas ha continuado firmemente: las iglesias de Tchuvakia, de Bakhiria y de Yakutia, han elegido clero indígena y obispos nativos. Mientras tanto, los emigrados rusos en los Estados Unidos siguen interesándose activamente en la obra misionera de Corea y Palestina. En realidad, estos esfuerzos no han tenido el éxito esperado, y no sabemos cuál será el porvenir de la ortodoxia bajo el régimen soviético.

Del Raskol a las nuevas sectas

No es posible esbozar un cuadro de la vida religiosa rusa en la época contemporánea sin hacer referencia a la historia extraña y confusa de las sectas. En la ortodoxia rusa se ha producido un fenómeno análogo al que ha tenido lugar en el seno del protestantismo, aunque por razones diametralmente opuestas. Las iglesias y las sectas protestantes han nacido de la libertad fundamentada dentro del principio mismo del protestantismo: libertad de creencia, libertad con relación a cualquier obediencia. En Rusia, al contrario, las sectas han apa-

1. El arzobispo Nicolás logró incluso evitar dificultades durante la Guerra Ruso-Japonesa de 1904-1905. Cuando triunfaron los ejércitos del Mikado, hizo cantar un *Tedéum* para dejar clara constancia de que su iglesia era absolutamente japonesa.

recido como reacción contra el autoritarismo y el conformismo de una iglesia apoyada en el poder político. Las sectas han ofrecido a los individuos que se sentían perdidos, ahogados en la masa, condenados a una vida religiosa demasiado disciplinada y pasiva, lo que ofrecen siempre las sectas: la doble satisfacción de contactos más fraternales y una mayor libertad espiritual. Esto explica que la ortodoxia, que no ha sido verdaderamente desgarrada en su carne por ninguna de las grandes crisis del Occidente católico: crisis del Renacimiento y de la Reforma, crisis de la Revolución francesa, del liberalismo, del modernismo, haya sufrido, en cambio, en el recinto hermético en que ha vivido desde Pedro *el Grande,* desviaciones que le han sido propias y características, y cuyo arcaísmo fundamental permite afirmar que pertenecen por entero a la tradición rusa. Realmente, estas crisis propias de la iglesia rusa han resultado de verdadera importancia, hasta el punto de que, en 1917, poco antes de la Revolución, se estimaban en veinte millones los fieles que de una manera u otra estaban adheridos a las sectas.

La secta más importante, hasta el punto de que más que una secta es una verdadera iglesia, con su jerarquía propia y sus construcciones para el culto, es la de los *Viejos Creyentes,* surgida de *Raskol,* es decir, del cisma que desencadenó, a mediados del siglo XVII, el *protopope* Avvakum, en protesta contra las reformas litúrgicas del patriarca Nikonos. Hasta que surgió este cisma no se habían conocido en Rusia más que herejías menores: la de los *Strigolniki,* o «barberos», en el siglo XIII, especie de cátaros por lo que se refiere a la austeridad de sus costumbres y a la hostilidad frente al clero corrompido; la de los *Judaizantes,* en el siglo XV, nacida en la región de Novgorod, pero que pronto se propagó por toda Rusia, hasta ganar adeptos incluso en la corte del Gran Duque Iván III. Estaba fundada esta secta en una interpretación demasiado estrecha de los textos bíblicos. El *Raskol,* en sus orígenes, sólo fue un cisma basado en una actitud de oposición frente a la iglesia establecida, a la que acusaba de ser infiel a la verdadera tradición en materia litúrgica —y sabemos ya cuán importante es la liturgia en la ortodoxia—. Los Viejos Creyentes se atenían a las reglas antiguas en lo referente a la manera de bendecir con dos dedos, a cantar el aleluya dos veces y no tres durante la Cuaresma, a prohibir a los clérigos el uso de espejos, e incluso se negaban a admitir las mínimas modificaciones aportadas por Nikonos al Símbolo de los Apóstoles. Considerados como rebeldes por las autoridades imperiales, soportaron heroicamente las persecuciones, con Avvakum al frente, y llegaron incluso al suicidio colectivo por el fuego antes que ceder. Perseguidos constantemente durante todo el siglo XVIII —sólo un Zar, Pedro III, el infortunado marido de Catalina II, se les mostró favorable—, no por ello los *raskolniki* desaparecieron, e incluso la secta creció a lo largo de este siglo. Sus innegables virtudes hicieron de ellos una especie de burgueses ricos, comerciantes, armadores de flotas fluviales. El problema del reclutamiento sacerdotal, que es uno de los más difíciles que se les plantean de inmediato a las sectas cuando se separan de una iglesia, provocó escisiones en su seno, y se dividieron en *bespopovtsy,* o «sin sacerdotes», y *popovtsy,* que eligieron su clero a la manera presbiteriana o lo seleccionaron entre los sacerdotes tránsfugas. Tras esta primera escisión surgieron otras, y aparecieron Viejos Creyentes de la Transfiguración, Viejos Creyentes del *niet,* que se niegan a todo contacto con el mundo, Viejos Creyentes de Felipe, de Dionisio, de Job, así llamados por el nombre del «profeta» que las hizo nacer. Viejos Creyentes del *dyra* (agujero), que datan de los mismos orígenes del cisma, y no admiten iconos santos, por lo que hacen un agujero en el techo de sus isbas y oran contemplando el pequeño fragmento de cielo que desde allí se descubre. En 1905 todos estos sectarios inofensivos fueron reconocidos oficialmente como una más de las reformas que siguieron al fracaso en la Guerra Ruso-Nipona. Reconstituida en 1923, tras las horas negras de la Revolución, y habiendo logrado reagrupar a los elementos más interesantes, la «iglesia ortodoxa de los Viejos Creyentes» parece ha-

ber recobrado de nuevo la importancia de antaño, con unos 20 millones de fieles. En febrero de 1961 la iglesia de los Viejos Creyentes eligió muy oficialmente un nuevo patriarca.

Al margen de este movimiento que, a pesar de algunos excesos, merece verdadero respeto, los tiempos antiguos habían visto nacer sectas mínimas, de carácter más escabroso, y ni los años ni las persecuciones las hicieron desaparecer, hasta el punto de que la revista *Kommunist* se ha asombrado de que, tras cuarenta años de esfuerzos para educar los espíritus, el régimen marxista no haya logrado acabar con estos grupos. Uno de ellos es el de los *Klysty*, que odian todo lo que es carnal, y consideran como «pequeños cristos» a los niños nacidos fuera de matrimonio, se azotan con una violencia ejemplar y no comen patatas, que consideran «frutos del diablo». O los *Skakuny*, «saltadores», fundados, hacia 1810, por Luciano Petrov, que practican danzas sagradas un poco al modo de los derviches giradores. O los *Subbotniki*, o sabbatistas, que vuelven a las tendencias judaizantes de los sectarios del siglo XV. O los —más extraños aún— *Skoptsy*, o «castrados», que toman al pie de la letra una parábola de Cristo y practican la castración para evitar el riesgo del pecado —medida que, por lo que se dice, no siempre es suficiente para obtener el resultado deseado—. Terriblemente perseguida por los Zares, luego por los soviets en 1930, esta secta sigue existiendo o, al menos, eso dice la *Gran Enciclopedia Soviética* de 1948.

Con los «cristianos espirituales» o «luchadores del espíritu» —en ruso, *dukhobors*— pasamos ya a un tipo de sectarios completamente distintos de los Viejos Creyentes. Los primeros aparecieron en Ucrania hacia 1750, pero la doctrina se extendió con bastante rapidez por todo el Imperio por influencia de un hombre sabio, Silvano Kolesnikov. «No adoramos a un Cristo pintado —decían—, sino a Cristo en espíritu, al que está en el fondo de nuestro corazón.» Destruían, pues, los iconos y se negaban a acudir a las iglesias. Viendo en ellos una variante de los tan odiados «jacobinos», Pedro I intentó someterlos con violentos castigos, pero Alejandro I se interesó por ellos e incluso les permitió agruparse para vivir de acuerdo con su fe. En 1820-1826 se instalaron a orillas del Molotchnaia, cerca del Mar Negro, bajo la dirección de un antiguo cabo, Kapustin, que resultó un gran organizador. El zar en persona fue a visitarlos para conocer su pequeña república de agricultores, antecesora de los *koljoses*, y lo mismo hizo una delegación de cuáqueros, para enterarse de las ventajas de su régimen. Pero los *dukhobors* eran partidarios de la no violencia, se negaban a ser movilizados, y ello fue la causa de que Nicolás I los deportase a Transcaucasia, a la región de Batum y de Kars, donde el príncipe de Mingrelia simpatizó con ellos y les dio tierras (1887). Sin embargo, unos 2 400 emigraron y se establecieron en Canadá, animados por Tolstoi y con la ayuda financiera de los cuáqueros. La secta sobrevivió, pues, viviendo con extraordinaria sencillez y practicando la igualdad y la fraternidad [1] según sistemas que, efectivamente, los cuáqueros podían apreciar. Incluso surgió en su seno una especie de puritanismo,[2] el de los *molokanos*, o bebedores de leche, que decían alimentarse de la «leche espiritual» de que habla San Pablo en la primera *Epístola a los Corintios* (III, 2). Terriblemente maltratados por los comunistas durante la gran persecución de 1930, los *dukhobors* lograron sobrevivir, aceptando con indiferencia todo régimen —«el Estado, decían, es un mal necesario»—, escapando como pudieron a la colectivización, multiplicando las «casas de oración» ilegales y clandestinas, refugiados sus numerosos fieles en Azerbaidján y en el Cáucaso. Una idea de su riqueza espiritual, que no es insignificante, podemos obtenerla leyendo los escritos de un *dukhobor* ilustre, Veriguin, doctrinario conmovedor de la no violencia absoluta, cuyo *leitmotiv* era: «Dios es el amor sin límites. Amar al prójimo es realizar a Dios en su amor. El

1. Marido y mujer se llaman entre sí «hermano» y «hermana». Los niños llaman a sus padres «viejos» o los llaman por su nombre de pila.

2. A no ser que se trate no de la misma secta, sino de una muy próxima; no se sabe bien.

hombre es el templo de Dios que es amor.»

En los años inmediatamente anteriores a la Revolución, y en el seno de esta fermentación espiritual que hemos visto desarrollarse en toda Rusia, surgieron todavía otras sectas, mientras renacían las viejas, que muchos creían ya muertas. Resucitados del pasado fueron los *Beguny*, «fugitivos», una especie de «locos de Dios» por lo que se refiere a su eterno ánimo errabundo, pero también anarquistas absolutos, que rechazaban todas las reglas sociales y practicaban oficialmente el robo, la violación, el asesinato..., y se entregaban a veces a atentados sacrílegos en las iglesias. O como los *Nemoliaki*, «los que no rezan», fundados por el cosaco Zimin y organizados luego por el campesino Aretiev, que llevaban hasta el absurdo las exigencias de liberación de los «luchadores del Espíritu». Nacida poco antes de la Primera Guerra Mundial, podemos mencionar también a la secta de los *Glorificadores del Nombre*, que fue rebrote de una herejía surgida en los monasterios rusos del Monte Athos y pronto expulsada de la república monástica. Esta secta contó con adheridos entre los oficiales del zar, pero decayó hacia 1920, aunque ha conservado algunos fieles hasta nuestros días, especialmente en el Cáucaso. Los *Juanitas*, admiradores fanáticos de San Juan de Cronstadt, en quien veían una reencarnación de Cristo, fueron perseguidos cruelmente, pero permanecen aún tan sólidamente arraigados, que el gobierno soviético ha experimentado la necesidad de hacer una película contra ellos y su jefe, «el padre Mitrofanos». Los *Innokentierstsi*, fundados en Moldavia, hacia 1908, por el monje Inocencio Levizor, que se presentaba como una manifestación del Espíritu Santo e invocaba a San Miguel, a quien suponía presente sin cesar a su lado. Esta secta fue especialmente misteriosa, y la propaganda oficial, no sabemos con qué fundamento, la acusa de practicar sacrificios humanos y el suicidio ritual por enterramiento. La ciudad del Beltey parece ser su centro.

El simple hecho de que todas estas sectas hayan podido resistir la presión de la dictadura soviética nos habla suficientemente sobre su arraigo y vitalidad. Pero hay aún algo más extraordinario. Otras sectas numerosas, más o menos ligadas a la ortodoxia, se han manifestado desde 1927. Sin hablar de las sectas protestantes.[1] Las persecuciones religiosas, las grandes conmociones sociales, son siempre favorables al desarrollo de las sectas. Durante la Revolución nacieron y se desarrollaron tantas, que es difícil llevar una cuenta exacta de ellas. ¡Sólo en Ucrania, hacia 1939, se contaban aproximadamente una docena! Desde luego, es muy posible que no hayan sido insignificantes, puesto que la Prensa oficial se refiere a ellas con frecuencia. La Prensa ha denunciado, por ejemplo, a los *Tchurikovski*, que reciben el nombre de su profeta Tchurikov, quien, hacia los años veinte, anunciaba el próximo advenimiento del Reino del Cielo, y predicaba una moral austera, antialcohólica, y al mismo tiempo el completo abandono en Dios. Los *Celadores del Dragón Rojo*, secta violentamente hostil al comunismo, en quien ven al Anticristo, «dragón del Apocalipsis», y una de cuyas ramas, *Los Fieles del Cristo Negro*, prohíbe toda colaboración con las autoridades gubernamentales y con la iglesia ortodoxa, acusada por ellos de haberse dejado avasallar por el régimen. Durante la Segunda Guerra Mundial nacieron los *Verdaderos cristianos ortodoxos*, cuyo centro de irradiación se halla en la región de Tambor. Estos no se consideran como una iglesia, viven con exaltación mística la espera del fin del mundo, se proclaman monárquicos y tradicionalistas, fieles a los hipotéticos supervivientes de la familia imperial asesinada en Iekaterinenburg, hostiles resueltamente a todas las formas de comunismo, especialmente al *koljoz*. Son estos «verdaderos cristianos» los que algunos viajeros vieron inclinados sobre un estanque, como si fuera un espejo, y esperando ver reflejada en él la cara de la Virgen consoladora. En 1949 aparecieron los *Ascensionistas*, que esperaban su traslado inmediato al cielo y se negaban a aceptar cualquier trabajo e incluso a aceptar alimentos. Severamente perse-

1. Sobre el protestantismo en Rusia, véase el capítulo de esta obra titulado «El mundo protestante».

guidos, continuaron, sin embargo, sus prácticas en secreto, sintiendo su fe más exaltada aún por la persecución, y persistiendo en sus ideas, más conmovedoras que razonables. Estos son los testigos extremos de las reacciones que ha tenido la fe de la Santa Rusia durante la terrible prueba a la que ha venido estando sometida durante casi cincuenta años.[1]

La gran prueba de la iglesia rusa

La noche del 25 de octubre de 1917, Petrogrado, capital administrativa del Imperio zarista, cayó en manos de un puñado de hombres decididos, dirigidos por Trotsky y por Lenin. Les llamaban *bolcheviki*, es decir, mayoritarios, porque tenían, desde 1903, la mayoría en el seno del Partido Socialista revolucionario. El golpe de estado, minuciosamente preparado, tuvo un inmediato éxito. Las escasísimas fuerzas de Trotsky, mil hombres en total, ocuparon casi sin disparar un tiro las estaciones, las centrales telefónicas, las fábricas de electricidad, mientras el gobierno liberal y menchevique hacía proteger los ministerios. Al día siguiente, al grito de «¡La guerra se ha acabado!», los marineros y la mayor parte de los regimientos se unieron al nuevo régimen. Se abría un nuevo capítulo de la Historia de Rusia y del Mundo.

Medio siglo ha pasado desde entonces. El vacilante régimen bolchevique, cuyo rápido hundimiento predijeron durante años sus adversarios liberales capitalistas, no sólo ha sobrevivido, ha durado, sino que ha dado a Rusia una situación política más importante que la que jamás había llegado a conocer. Este cambio de la situación es debido a la presencia, a la cabeza del régimen, de hombres a la vez admirables e implacables, que aplicaron las más duras tesis marxistas con tanta energía como habilidad, con tanta inteligencia como maquiavelismo. *Lenin* (1870-1924) en primer lugar, «el hombrecito» con aspecto de peón que tuvo genio suficiente para renovar las tesis de Marx de acuerdo con el contexto de los acontecimientos. *Stalin* (1879-1953), temible felino de la política cuyo cinismo orgulloso y cruel iba a la par con un agudo sentido de la oportunidad, y un conocimiento profundo de los intereses rusos. Tras ellos, *Kruschev* (nacido en 1894, separado del poder en 1964) supo aliar el realismo campesino con la flexibilidad de un diplomático, y la inflexibilidad doctrinal con una sonriente y a veces chusca apariencia de moderada cordura.

La historia rusa de este medio siglo ha conocido terribles sacudidas y pruebas espantosas. En 1918 el régimen soviético tiene que aceptar la paz desastrosa de Brest-Litovsk. Sus tentativas para generalizar la Revolución en Alemania, en Hungría, en los Balcanes, resultan vanas. Amenazado por todos los lados, el bolchevismo se lanzó a una dictadura del terror. 1919: fracasan las intervenciones de los «blancos»; los soviets reconquistan Rusia. 1920-1921: la economía está arruinada, la producción desciende pavorosamente, Rusia conoce el hambre, un hambre que causa cinco millones de víctimas. En medio de un inmenso desorden el régimen soviético tiene que reorganizar el Estado y estabilizar su posición exterior. Hay que atenuar el rigor contra los pequeños burgueses y campesinos: es la Nueva Política Económica. 1922: enfermedad de Lenin. En 1924 muere Lenin y se inicia una crisis del régimen. Los últimos mencheviques han sido liquidados, y Trotsky reclama que se ponga fin a la Nueva Política Económica, que en su opinión aburguesa la Revolución. Tras una lucha a muerte triunfa Stalin, secretario general del Partido. 1924: Se vota una nueva Constitución que organiza un régimen federativo para las Repúblicas socialistas unidas, y la organización piramidal de los «soviets» de obreros y campesinos. Con ello el Partido Comunista acaba de asentar su autoridad en el país y, a través del Partido, y apoyado en la policía política, G.P.U. y luego N.K.V.D., el gobierno de Stalin se hace con el país. Lentamente se van solu-

1. Otra secta se está desarrollando actualmente en Rusia y recluta sus miembros entre antiguos ortodoxos: los baptistas. Pero son formalmente protestantes. Véase sobre ellos el capítulo II de esta obra.

cionando los problemas económicos y diplomáticos. 1927: Stalin, todopoderoso, destierra a Trotsky, que acaba asesinado en México. La dictadura staliniana superpone al colectivismo una estatificación autoritaria, mitigada, sin embargo, por el sistema cooperativo de los *koljoses* y por el restablecimiento de la pequeña propiedad y del beneficio personal. Los planes quinquenales —1927-1933— hacen progresar la economía. 1934: amenazado, o creyendo estarlo, Stalin procede a terribles «purgas» en el seno del Partido; los veteranos colaboradores de Lenin son ejecutados. 1936: el Congreso de los Soviets vota una nueva Constitución que cierra la fase revolucionaria violenta y se declara democrática... 1937: la U.R.S.S. ocupa un lugar entre las grandes potencias tanto por el número de sus habitantes como por su economía europea y siberiana, y se muestra cada vez más resuelta a representar un papel de primer orden en los asuntos mundiales. Se ha forjado una nueva clase dirigente capaz de desempeñar este papel rector. 1938: Stalin procede a una nueva «purga» con el fin de tener las manos completamente libres. Entre los condenados se halla Yagoda, jefe de la G.P.U. 1939: la guerra mundial ofrece a Stalin la ocasión esperada. Empuja a Hitler a la aventura, se reparte con él Polonia, se anexiona los Países Bálticos, pero juzgando demasiado poderoso al nazismo se dispone a intervenir cuando, en 1941, Hitler se le anticipa y Rusia sufre la invasión alemana. 1943: Victoria de Stalingrado. La U.R.S.S. se convierte en uno de los «tres grandes». En Yalta, en enero de 1945, Stalin obtiene de la debilidad de Roosevelt una división del mundo que colma de momento sus ambiciones. La República alemana oriental, Polonia, Hungría, Checoslovaquia, Rumania, Bulgaria se convierten en satélites de Rusia. Iniciadas las disputas con Occidente, Stalin hace descender el simbólico «telón de acero». 1950: Rusia se reconstruye fuera de toda colaboración con Occidente. El régimen, que ha renunciado a muchos de los principios marxistas, ha logrado solidez, pero la dictadura de Stalin resulta cada vez más despótica y arbitraria y provoca sordos movimientos de resistencia. 1953: 6 de marzo, Stalin muere. Es reemplazado por Malenkov y cuatro, luego tres, vicepresidentes, entre ellos Kruschev. Se producen violentas conmociones y nuevas «purgas». Los «reformistas» triunfan sobre los «stalinistas», muchos de los cuales, entre ellos Beria, jefe de la policía, son ejecutados. El pueblo aspira a mejoras materiales, y los más inteligentes preconizan la coexistencia pacífica con los occidentales. Pero éstos han puesto en pie la O.T.A.N. —organización militar de las potencias atlánticas— y los «reformistas» son barridos del escenario político o ejecutados. Diciembre de 1954: bajo la presidencia teórica del mariscal Bulganin, Nikita Kruschev se convierte en verdadero amo de Rusia.

Esta sucesión de acontecimientos a ritmo terriblemente rápido y con cambios bruscos hay que tenerla en cuenta para comprender las fluctuaciones de la política religiosa de los Soviets. Todas las grandes crisis tuvieron su repercusión en las relaciones entre el Estado comunista y la iglesia. En los inicios de la nueva etapa histórica, estas relaciones estuvieron regidas —como no podía menos de ocurrir— por sentimientos de hostilidad. El marxismo es fundamentalmente ateo y materialista, enemigo de toda religión. «El marxismo es un materialismo —escribía Lenin— y como tal no ha de tener piedad para con la religión.» Para él, como para Marx, «la religión es el opio del pueblo», una especie de aguardiente espiritual en el que «los esclavos del capital ahogan su ser humano y sus justas reivindicaciones de una vida digna del hombre». Pero de este principio podían deducirse dos actitudes: una, sostenida por Marx, Feuerbach, Engels, y a veces el mismo Lenin, coloca en primer plano la tarea de organización de una sociedad comunista perfecta, en la que «la alienación» del hombre sería imposible y la religión desaparecería por sí misma. «¡Nada de *Kulturkampf*!» decía Engels, nada de persecuciones. Pero por otra parte «el marxismo —escribía Lenin— considera a todas las religiones como órganos de la reacción capitalista, que sirven para defender la explotación del proletariado». Desde este punto de vista deben ser combatidas por todos los me-

dios. Las fluctuaciones de la política religiosa de los soviets, sus aparentes contradicciones, se explican por esta dialéctica.

De 1917 a 1958 asistimos a una serie alternativa de persecuciones más o menos violentas y de períodos en relativa calma. La primera crisis se desencadenó inmediatamente después de la toma del poder por los bolcheviques. Fue una crisis de terrible dramatismo a causa de las condiciones terribles en que el régimen se hallaba, y sólo empezó a calmarse relativamente hacia 1923. Poco después de la Revolución, en los primeros días de diciembre de 1918, tuvieron lugar graves incidentes. Mientras eran nacionalizadas las escuelas religiosas y las explotaciones agrícolas, bandas armadas intentaron saquear los monasterios. En la Laura Alejandro-Newski fue asesinado un arcipreste. La policía dispersó a ráfagas de ametralladora a los fieles que habían acudido en defensa de los monjes. En numerosos lugares hubo ejecuciones sumarísimas. Fue un período de violencias y de blasfemias. Fue entonces cuando Alexandre Blok escribió su famoso poema *Los doce*, donde se lee: «Vamos, camarada, no tengas miedo. Coge tu fusil. Lárgale un tiro a la Santa Rusia. ¡Basta de cruces! ¡Basta de cruces!» Valerosamente el patriarca Tikhon lanzó el anatema contra los responsables de estas infamias.

La separación subsiguiente entre la iglesia y el Estado —el decreto apareció el 20 de enero de 1918— no se limitó a poner radicalmente fin a la colaboración tradicional entre los dos poderes arrebatando a la iglesia los Registros de nacimientos, de matrimonios, de defunciones, sino que prohibió incluso el derecho de propiedad a toda sociedad religiosa, suprimió la enseñanza de la religión en todas las escuelas, hasta en las privadas, y procuró que los fieles negaran la ayuda económica a la iglesia. Este decreto, que no ha sido revocado todavía, fue complementado por otros que prohibían la enseñanza religiosa, incluso desde el púlpito, y limitaban a tres el número de niños de una misma familia autorizados a seguir cursos de instrucción religiosa... Al mismo tiempo continuaban los actos de salvaje violencia: en Kiev, el viejo metropolitano Wladimir fue asesinado a la entrada de la cripta. A estas violencias, la fe respondió valerosamente. El patriarca Tikhon habló de «la naturaleza tenebrosa, sofocante y horrible» del bolchevismo. Algunos intelectuales se hicieron sacerdotes, como el profesor Sergio Bulgakov y el poeta Sergio Soloviev, sobrino del escritor.

A fines de 1918 pareció iniciarse un período de transigencia. Atacado por todas partes, el régimen pareció desinteresarse de la campaña antirreligiosa. El comisario del pueblo para asuntos de Justicia censuró las exacciones. Pero en la primavera de 1919 de nuevo resurgió la violencia. El mismo comisario ordenó que se abrieran las tumbas y fueran sacados de ellas los cadáveres de los santos; y los objetos de valor artístico trasladados a los museos. Severas medidas policíacas impedían la protesta contra estos sacrilegios. Mientras tanto, esperando evitar lo peor, el patriaca Tikhon se negaba a bendecir las armas de los «blancos» que luchaban en el sur de Rusia contra los bolcheviques.

¡Vana esperanza! A medida que iba sintiéndose más estable, el gobierno soviético iba agravando las medidas antirreligiosas. La persecución administrativa multiplicó las medidas vejatorias. El patriarca había lanzado un llamamiento a la caridad de los fieles para recaudar fondos para luchar contra el hambre que hacía estragos en el país, pero los bolcheviques se apoderaron de los fondos recogidos, para impedir que la iglesia apareciera a ojos de la multitud en tan favorable aspecto. Luego, un decreto de febrero de 1922 ordenó la confiscación, en beneficio de los hambrientos, de todos los metales preciosos y pedrería que atesoraban las iglesias. El patriarca Tikhon autorizó la entrega de objetos no consagrados, pero prohibió entregar los vasos litúrgicos. Los bolcheviques vieron en ello un excelente medio de propaganda. ¡La iglesia se negaba a participar en la lucha contra el hambre! En numerosas ciudades hubo choques violentos entre los fieles y la policía. Entonces, para lograr la máxima resonancia, el gobierno inició procesos públicos contra cristianos destacados a quienes se consideró responsables de los desórdenes. En Mos-

cú tuvo lugar el «proceso de los 44». Nueve sacerdotes y tres laicos fueron condenados a muerte y ejecutados. El patriarca Tikhon, que se había presentado ante el tribunal como testigo, fue aprisionado en su domicilio y ya no pudo volver a ejercer sus funciones.

Al mismo tiempo, con la intención de dividir a la iglesia, los bolcheviques inauguraron la maniobra que habían de repetir en tantos países: Suscitaron un cisma. El sacerdote Vvedenski, con la colaboración de dos obispos ambiciosos, creó la *iglesia viva*, que se declaró fiel al poder. Los miembros de la Jerarquía que alzaron sus voces de protesta, fueron condenados. El viejo metropolitano Agatángelo, representante en Moscú del patriarca encarcelado, fue desterrado al norte más extremo del país. En Petrogrado se inició un proceso contra ochenta y siete cristianos, entre ellos el metropolitano Benjamín, a pesar de que había mostrado siempre una caridad intachable hacia sus adversarios. El metropolitano, fusilado con otros tres creyentes, puso con su martirio el sello a una vida de santidad. A fines de 1923 estaban en prisión o en el destierro sesenta y seis obispos. Procesos semejantes al de Petrogrado tuvieron lugar en muchas otras ciudades y pueblos. Las agresiones, las ejecuciones sumarias, completaban el cuadro de horror de esta persecución. Se estima que las víctimas de estas violencias ascendieron a 8 000: 2 700 sacerdotes, 2 000 monjes, 3 000 religiosos, sin hablar de los laicos, cuya cifra de víctimas se desconoce...

Mientras tanto, la «iglesia viva» reunía oficialmente un Concilio que reducía al patriarca al estado laico, admitía el matrimonio para los obispos y votaba una fidelidad incondicional al gobierno. Pero en realidad este triunfo fue efímero. Los «renovados» se escindieron pronto en tres iglesias rivales, y comprobaron que no les seguía el pueblo. Varios de sus jefes se sometieron a la verdadera iglesia. Era el tiempo en que Lenin, con la Nueva Política, se aprestaba a suavizar el régimen. El gobierno abandonó a su suerte a los «renovados». Parecía que se iba hacia una política de apaciguamiento con relación a la iglesia. Entonces, tras una serie de presiones que en detalle se desconocen, y sin duda a causa de una alternancia de promesas y amenazas, el viejo patriarca Tikhon, aún en la cárcel tras haber visto asesinar a su secretario, cedió a la presión del régimen, y no sólo condenó el «Sínodo de la iglesia rusa exiliada», que patrocinaba la cruzada antibolchevique, sino que en junio de 1923 publicó —o se vio obligado a publicar— una declaración en la que proclamaba «que desde entonces dejaba de ser enemigo del poder soviético». Se abría así un capítulo nuevo en las relaciones entre la iglesia y el régimen comunista.

De momento, este cambio de actitud apenas se notó. No se reanudó la persecución violenta de los años 1918-1923, pero el régimen continuó su política hostil hacia la iglesia. Murió el patriarca Tikhon y el gobierno suspendió el nombramiento de lo que se llamaba curiosamente «*locum tenens* de la sede patriarcal». Los tres sucesores designados por Tikhon fueron arrestados y se eligió al metropolitano Sergio Stragorodsky, de Nijni-Novgorod, tras un interregno de dos años. El nuevo patriarca era un hombre honrado, notable en muchos aspectos, excelente diplomático, amado por el pueblo hasta el punto de que habiendo sido detenido por los bolcheviques, los obreros de su ciudad habían hecho una huelga para que lo pusieran en libertad. Durante varios meses gobernó la iglesia desde Nijni. De acuerdo con diversos elementos laicos, como el profesor Popov, y con varios de los obispos deportados al norte, intentó hacer legalizar la situación, negociando con los soviets partiendo como base de la declaración de principios de Monseñor Tikhon, es decir, renunciando a manifestarse adversario del poder soviético.

En 1927, mientras Monseñor Sergio era autorizado a tomar posesión de su sede en Moscú, apareció con su nombre una declaración en la que manifestaba aceptar la obediencia al Estado. Insistía, no obstante, francamente en «las contradicciones entre ortodoxos y comunistas», y condenaba «a los que siembran el odio a Dios». Pero, de modo realista, «sin intentar conciliar lo inconciliable», propo-

nía a los cristianos que no se encerraran en una negativa estéril, y que se comportaran como «ciudadanos ejemplares» porque «las alegrías y los éxitos de la Unión Soviética, su patria civil, son sus éxitos y sus alegrías». Iba incluso algo más lejos, y sostenía que entre la doctrina cristiana y el comunismo había ciertas semejanzas: «Si el Estado exige la renuncia a la propiedad y la entrega de sí mismo para el bien común, ¿no es esto acaso lo que la fe enseña a los fieles cristianos?»

Tal actitud se basaba en la confianza de que, templada la fe en las pruebas pasadas, y aceptada dentro de una sociedad comunista, la iglesia sabría preservar el depósito esencial del mensaje de Cristo. Era difícil, sin embargo, que una posición tan audaz fuera aceptada por todos. Estalló así un cisma derechista, la *Verdadera iglesia ortodoxa,* hostil a este acercamiento al comunismo, y se puso al frente de los disconformes el metropolitano de Petrogrado, Monseñor José Petrovski, pero el movimiento sólo tuvo cierta importancia en un círculo reducido, apenas media docena de diócesis. También esta iglesia tuvo sus mártires, entre ellos el metropolitano José, que fue fusilado en 1937, pero ha perdurado a pesar de todo hasta nuestros días.[1]

Pero los acontecimientos no parecieron dar la razón a Monseñor Sergio. Un año después de la declaración de 1927 empezaba, en la era staliniana, una persecución sistemática que duró ocho años. No se trataba esta vez de violencias más o menos legales, de procesos iniciados por causas mínimas o imaginarias, de medidas de violencia. Era, simplemente, una tentativa sistemática de acabar con la iglesia. Esta tentativa comprendía a la vez decisiones legislativas y todo un conjunto de medidas policíacas: precisamente por aquel entonces Stalin acababa de reorganizar la Policía secreta del Estado. Se prohibió cualquier tipo de propaganda religiosa y fue considerada casi como un delito contra el Estado. Los sacerdotes y sus familias fueron considerados, como *kulaks,* odiados pequeños propietarios que carecían de derechos civiles y con ellos hasta de tarjetas de racionamiento, derecho a la asistencia médica y a medicinas. Se abrumó a la iglesia y a los sacerdotes con impuestos desorbitados, y fue normal entonces el espectáculo de sacerdotes andrajosos que pedían limosna por las calles, cerca de las iglesias. Incluso un sacerdote subió al púlpito en camisa porque le habían quitado toda su ropa. Innumerables lugares de culto fueron cerrados y transformados en museos del ateísmo. Toda Rusia fue atravesada por una locura destructora semejante a la que sufrió Francia en tiempos del Terror. Basílicas venerables, como la del Salvador, en Moscú y la de Nuestra Señora, en Kazán, fueron incendiadas; viejos monasterios, con siglos de venerable antigüedad, innumerables iglesias, iconos, libros religiosos, fueron igualmente consumidos por el fuego. El Comité Central del Partido, asustado ante tanto vandalismo, hizo una llamada a la cordura, pero no fue escuchado.

Al mismo tiempo se desencadenaba una amplia ofensiva ideológica. Se había iniciado ésta en 1922 con un movimiento de propaganda atea que tuvo escaso éxito. Revistas como *El Ateo* o *Los Trabajadores Sin Dios* apenas tuvieron difusión entre las gentes. Pero en 1925,

1. ¿Qué representa en realidad esta *Verdadera iglesia ortodoxa* (en ruso I.P.T.)? Es difícil valorar con exactitud su importancia y el número de los fieles que la constituyen. Parece que, reclutada durante mucho tiempo sólo entre los supervivientes de 1917, conoció hacia 1940-1945 un cierto rejuvenecimiento. Sin duda hay que identificar con ella a la «iglesia de las Catacumbas», de la que a veces ha hablado la prensa, aunque nos la presenta desgraciadamente bajo aspectos excesivamente novelescos.

En febrero de 1952, el Boletín del «Centro Ortodoxo de Estudios e Informaciones», publicado en Bellevue, aseguraba sin dar pruebas: «Existe en la U.R.S.S. una iglesia ortodoxa clandestina que no reconoce al patriarcado y lo acusa de haber concluido una alianza con las fuerzas del mal. En 1958, el Boletín *Expulsus,* publicado en Koenigstein, Taunus, escribía que algunos metropolitanos oficiales habían consagrado a un obispo de la iglesia clandestina (un gran médico de Moscú), y que todos los esfuerzos realizados para reducir y obligar a volver a la plena luz a esta jerarquía de las Catacumbas habían fracasado.

un israelita, Gubelmann, que firmaba Jaroslawsky, creó la *Liga de los Sin Dios*, apoyada por el Gobierno. El «plan quinquenal de los Sin Dios» logró algunos frutos. En 1923, la Liga contaba con cinco o seis millones de adheridos (en vez de los diecisiete previstos), y había vendido 800 000 ejemplares de su *Manual del Ateísmo*. Para propagar estas ideas se emplearon todos los medios de publicidad moderna: libros, folletos, periódicos, revistas, películas, exposiciones. Los niños eran adoctrinados en las escuelas. Verdad es que los argumentos que apoyaban esta propaganda eran de una increíble pobreza intelectual, apenas dignos de M. Homais. La adoración fanática a la ciencia henchía las páginas de estas publicaciones difusoras del ateísmo. Pero Jaroslawsky-Gubelmann aseguraba que tras el «segundo plan quinquenal» habrían sido eliminadas hasta las últimas huellas de superstición de la nueva Rusia.

En 1937, se hizo un censo de población. Entre las preguntas figuraba una, que era, por otra parte, anticonstitucional: «¿Es usted creyente?» Los resultados fueron tales que el Estado jamás se atrevió a publicarlos. Se dice que respondieron afirmativamente el 70 por 100 de los consultados, y desde luego es seguro que lo hicieron más de la mitad. El fracaso de las persecuciones y de la propaganda atea era patente. Marx se había engañado en este punto. En la Santa Rusia los pilares que sostenían a la iglesia no eran ni la burguesía ni el capital; el Cristianismo, lejos de ser el aliado de los poderosos, estaba firmemente arraigado en el pueblo. Y a pesar de las matanzas —millares de campesinos, todos cristianos, habían sido asesinados por negarse a admitir la colectivización—, o a causa quizá de estas matanzas, el pueblo ruso, en gran masa, se negaba a traicionar su fe.

De 1934 a 1937 la iglesia conoció un respiro. Stalin tenía necesidad de estabilizar la situación del régimen, de poner orden en el interior para poder lanzarse a las amplias operaciones de política exterior que proyectaba. La Constitución de 1936 llegó hasta la devolución a los sacerdotes de sus derechos civiles. En el Congreso de los Sin Dios, en 1935, Jaroslawsky se vio obligado a reconocer que crecían las filas de los clericales, mientras disminuían las de los ateos, y que la campaña antirreligiosa ya no interesaba a nadie. La política de Monseñor Sergio parecía triunfar a la larga.

¿Por qué, pues, en 1937 y 1938 se reanudó la persecución de la manera más violenta? Fue el momento de las grandes «purgas» stalinianas un período horrible, en el que, según dijo Kruschev, «nadie estaba al abrigo de la arbitrariedad y de la persecución». No parece que el dictador del Kremlin actuara entonces movido por motivaciones ideológicas, sino que, sintiendo crecer una oposición larvada al «culto a la personalidad» y a su propia persona, buscó causar un efecto de terror inmediato. La iglesia fue una de las víctimas. Millares de lugares de culto fueron cerrados; centenares de obispos, de sacerdotes, de monjes, fueron encarcelados, pero esta vez para no salir hasta la muerte. Todos los motivos fueron buenos para iniciar procesos contra los sacerdotes, procesos de los que lo más favorable que se puede decir es que ni siquiera las formalidades procesales soviéticas eran respetadas. Uno, porque había atacado a la iglesia renovada; otro, porque había invitado a un grupo de jóvenes a asistir a los cultos; otro, porque tenía un libro de misa. Innumerables ejecuciones se sucedieron a lo largo de estos años, muchas de ellas sin el menor pretexto: el metropolitano Sergio vio cómo ejecutaban a su hermana, a una religiosa que estaba a su servicio, a su secretario. Sólo quedaron abiertas al culto un centenar de iglesias en toda Rusia. En Rostov, la catedral fue transformada en casa de fieras.

Poco antes de la Segunda Guerra Mundial, que Stalin había previsto con clarividencia, se dio cuenta de que no le convenía que, en caso de conflicto, le fuera decididamente hostil la mitad de la población. Abandonó, pues, las medidas violentas y multiplicó, entre julio de 1938 y julio de 1939, las medidas de tolerancia y las sonrisas. Y continuó esta mansa política durante toda la guerra. Pero las cifras oficiales publicadas en 1941 bastan para mostrar lo que la iglesia había perdido en esta

dura prueba prolongada a lo largo de un cuarto de siglo. En 1917 había 54 000 parroquias, 57 000 sacerdotes, 1 500 conventos, 4 academias de teología, 57 grandes seminarios y 40 000 escuelas. En 1941 las cifras correspondientes eran: 4 200 parroquias, 5 600 sacerdotes, 38 conventos, y por lo que al resto se refiere, absolutamente nada...

Una renovación espléndida y amenazada

Pasemos diecisiete años. Coloquémonos en 1958, fecha en la que se cierra el presente libro. Las cifras son igualmente elocuentes: de 25 000 a 30 000 iglesias, más de 35 000 sacerdotes, 80 conventos, 2 academias de teología, 8 seminarios. Sólo en lo que se refiere a escuelas la iglesia se mantiene a nivel inferior, y da la impresión de no haber ganado la partida, como esperaba Monseñor Sergio, en 1927, al adoptar su arriesgada posición.

Este vuelco favorable en la situación tenía, en realidad, una sola causa: la guerra. El conflicto había obligado a Stalin a cambiar de política, y permitió a la iglesia operar una revitalización espectacular. En los primeros tiempos de la guerra europea, la ocupación por el Ejército rojo de los territorios bálticos, Polonia y Besarabia, donde vivían varios millones de ortodoxos, y cuyas iglesias estaban intactas, aportó oxígeno a la iglesia rusa, que se iba asfixiando poco a poco. Monseñor Sergio logró a duras penas que le permitieran colocarlas bajo su control. Y el poder soviético no tuvo tiempo de iniciar una decidida campaña de asimilación ante el brusco cambio de los acontecimientos, que le obligaba a reconsiderar su política religiosa.

Cuando se desencadenó el ataque alemán, Monseñor Sergio —que tenía entonces setenta y cuatro años—, tomó otra decisión arriesgada. Era jefe de una iglesia que acababa de ser perseguida a muerte, y, como tal, habría podido sentir la tentación de aprovechar la oportunidad para acabar con el régimen; pero no hizo nada de esto. Aún más; apenas iniciada la invasión lanzó a sus fieles un patriótico llamamiento del más elevado y fervoroso estilo, proclamando la lucha sagrada contra el invasor, bendiciendo a la nación en guerra. En los años que siguieron repitió varias veces esta patriótica actitud. Los fieles, que le oían apretujados en las naves de la catedral de Moscú, no se sorprendieron al oír la proclama que su arzobispo les lanzaba desde el púlpito, como el capitán de un navío que amenaza hundirse.

Esta actitud de lealtad fue mantenida por el viejo arzobispo durante toda la guerra. Siempre que pudo apoyó las iniciativas del gobierno, patrocinó colectas caritativas, ofreció incluso al Estado, financiada por una colecta monstruo, una columna de carros blindados bautizada con el nombre de «Dimitri Donskoi», y que enarbolaba el pabellón de la Santa Rusia. Cuando los alemanes avanzaron hasta casi alcanzar los arrabales de Moscú, el arzobispo se refugió en Ulianovsk (Simbirsk), y continuó predicando la lucha santa mientras sus más próximos colaboradores, uno en la capital, otro en Leningrado, cercada por los alemanes y hambrienta, se mostraban en la más avanzada vanguardia de la lucha contra el invasor.

El peligro era demasiado grande para que Stalin no estrechara la mano que le tendían. El, a su vez, lanzó un llamamiento a los «hermanos y hermanas» en su mejor estilo de seminarista —Stalin lo había sido—. Se decía entonces en Rusia humorísticamente: ¿Cuánto tardará en salir a la calle la primera procesión? Se establecieron contactos con las autoridades religiosas. Uno de los primeros resultados de estas conversaciones fue la supresión de la Liga de los Sin Dios, que tenía prevista para 1942 la distribución de más de tres millones de libros y folletos contra la religión, pero que vio fracasar sus planes cuando su imprenta fue requisada... ¡y entregada al patriarcado de Moscú para que se pudiera imprimir en ella la revista que el gobierno le autorizaba a publicar! Al mismo tiempo fue liquidado el cisma de los renovados, verdaderamente insignificante, y todos los edificios de que disponían fue-

ron devueltos a la iglesia. Volvieron a celebrarse oficios y se abrieron de nuevo las escuelas de teología. En esta atmósfera de unión sacra el milagro de la reconciliación entusiasmaba a las almas y hacía olvidar el pasado.[1]

El 4 de septiembre de 1943, Stalin recibió, en compañía de Molotov, a Monseñor Sergio y a dos metropolitanos que acudieron a pedirle la normalización de las relaciones entre la iglesia y el Estado. La respuesta del dictador fue asombrosa, si no en el fondo, al menos en la forma. Tras rendir homenaje al valor de los eclesiásticos que participaron en la lucha, declaró: «Me dirijo al Santo Sínodo ortodoxo ruso para pedirle que elija en su seno al patriarca de todas las Rusias.»

El antiguo seminarista recordaba aún el lenguaje de la iglesia. Se reunió un Concilio, con sólo dieciocho obispos, al encontrarse algunos retenidos por la guerra en sus diócesis y otros aún no habían sido liberados de los campos de concentración donde estaban internados. La iglesia tradicional renacía pues en Rusia, fiel en todos sus puntos a los cánones y a los ritos de la ortodoxia. Monseñor Sergio parecía haber ganado, sin la menor duda, la partida.[2]

Murió Monseñor Sergio el 15 de mayo de 1944, sólo tres meses después de haber sido nombrado patriarca titular. Para sucederle un Concilio nombró al patriarca de Leningrado, Monseñor Alexis Simanski. Descendía éste de una familia noble y relacionada con la corte zarista, y era hombre de amplia cultura, diplomado por la Escuela de Derecho antes de recibir las Ordenes y de hacer sus estudios de Teología. Su oposición a los «renovados» le había costado una deportación al Kazakistán. Durante la guerra había desempeñado su papel de manera perfecta.

La actitud del nuevo patriarca se mantuvo en la línea del patriarca Sergio. Inmediatamente después de su elección dirigió a Stalin una carta en la que expresaba su más hondo sentimiento de fidelidad, recordando el «amor sincero» que su predecesor había sentido por el dictador, y le aseguraba que, por su parte, experimentaba el mismo sentimiento. Desde entonces, y hasta hoy, el patriarca no se ha desviado lo más mínimo de esta posición, mostrándose en todas las circunstancias como el más fiel ciudadano del Estado soviético, y llegando incluso a publicar la fotografía de Stalin en la *Revista del Patriarcado*, acompañada de los más laudatorios comentarios, y adoptando, en todo caso, la actitud dictada por la propaganda oficial, especialmente cuando la Guerra de Corea, la intervención franco-inglesa en Egipto e incluso en la cuestión húngara, con relación a la cual se limitó a acusar a «las fuerzas tenebrosas que han provocado la efusión de sangre». El «Movimiento pro Paz» no hubiera mostrado mayor celo propagandista que el patriarca. Así, el Gobierno le mostró de manera ostentosa su satisfacción, otorgándole por tres veces la Orden de la Bandera Roja.

Esta actitud, que en Occidente se ha considerado a veces servil, se comprende dentro

1. Para servir de propaganda ante los Aliados, apareció un grueso y bello libro titulado: *La verdad sobre la religión en la U.R.S.S.*, con prefacio de Monseñor Sergio. En el texto aparecía esta hábil frase a propósito de las persecuciones: «Lo que nuestros enemigos llaman persecuciones, es considerado por el pueblo ortodoxo simplemente como un retorno a la edad apostólica.»

2. Una página extraña de esta revitalización espiritual se escribió en las provincias de Leningrado, Pskow y Novgorod, durante la ocupación alemana. El joven metropolitano Voskresenski tomó a su cargo la dirección de todo el clero de los territorios ocupados. Sin renegar de su dependencia del patriarca de Moscú, obtuvo de los alemanes permiso para reanimar la iglesia. De hecho, fue una resurrección. Se reorganizaron las parroquias; los oficios atraían verdaderas multitudes de fieles, y Monseñor Voskresenski se declaraba enemigo de los bolcheviques, mostrando su incredulidad por lo que se refería a Stalin y «su conversión», pero en su fuero interno estaba decidido a engañar a los «comedores de salchichas». Esta posición resultaría a la larga insostenible. El apóstol de la «Misión de Pskow» fue encontrado un día de primavera de 1944, en una cuneta, con el cuerpo acribillado a balazos. Jamás se ha llegado a saber si fue muerto por los guerrilleros comunistas o por la Gestapo alemana.

de la perspectiva tradicional de la iglesia ortodoxa, siempre estrechamente ligada al poder. Queda fuera de duda que, en el espíritu del patriarca Alexis y de numerosos jefes de la jerarquía, el ideal sería una reconciliación sincera entre el Estado y la iglesia, lo que permitiría a esta última colaborar con los que ahora ocupan el lugar del Zar al frente de la Santa Rusia. Cabe preguntarse si esto no es un sueño... Aunque, por ahora, la sumisión aparente al régimen ha resultado, sin la menor duda, beneficiosa. Gracias a ella el patriarca Alexis ha podido lograr el reconocimiento de la libertad de cultos —un artículo del Código penal castiga con seis meses de trabajos forzados a quien ponga obstáculos a tal libertad— y operar una reorganización discreta, pero total, en el seno de su iglesia. Gracias a ella también, ha tenido lugar la extraordinaria revitalización que testimonian las cifras anteriormente expuestas. El hecho esencial es que las perspectivas han cambiado, el Estado ya no ignora a la iglesia, un Comité oficial, presidido por un ministro, se ha encargado de los asuntos eclesiásticos y de todo lo relacionado con la vida religiosa. En este clima nuevo se ha podido restaurar la administración del patriarcado, las diócesis, los seminarios, obtener permiso para colectas y venta de cirios, que aportan cantidades importantes para el sostenimiento del clero y aseguran su libertad financiera, abrir de nuevo las iglesias parroquiales y autorizar un cierto número de monasterios. Y si bien es verdad que la restauración fue más impetuosa en las provincias ocupadas por los alemanes, donde se realizó ya durante la guerra y el gobierno soviético no se atrevió a dar marcha atrás, no por ello se debe disminuir la importancia real de la renovación operada incluso en los territorios que permanecieron sin interrupción bajo el poder soviético.

No obstante, han surgido nuevas dificultades y puntos de fricción, incluso en los momentos eufóricos de la posguerra. A medida que la iglesia se iba reorganizando iba viendo cómo los impuestos y las cargas aumentaban en proporciones considerables, lo que motivó frecuentes quejas de la jerarquía. Sabemos la importancia que la ortodoxia concede al monaquismo: pues bien, aún está muy lejos de haber recuperado todos los monasterios que antaño le pertenecían; la mayoría de los existentes se asientan en zonas anexionadas por Rusia en 1945, y el permiso para la apertura de nuevos centros monásticos es regateado y se otorga con extremada parsimonia. La prensa soviética ha informado de que algunos campesinos han firmado una petición para que sea restablecido un monasterio existente antaño, un monasterio que se escondía bajo las apariencias de un *koljoz*.

Pero, sobre todo, la reconciliación oficial entre la iglesia y el Poder soviético no ha impedido el renacimiento, desde 1945, del Movimiento de los Sin Dios —bajo el nuevo nombre de «Sociedad para el desarrollo de los conocimientos científicos»—, ni que el Gobierno le preste su apoyo. Por otra parte, en plena guerra, en 1943, Kalinin, entonces Jefe del Estado, se dirigió a los jóvenes explicándoles que el abandono de la política antirreligiosa era algo impuesto por las circunstancias, y les suplicaba que, particularmente, no traicionaran sus convicciones de ateos militantes. El movimiento, en principio poco activo, no ha cesado de crecer durante los primeros ocho años de paz. Se desarrolló una propaganda intensa por medio de diarios, revistas, libros, folletos, películas, radio y exposiciones. Actuaba sobre todos los niveles de cultura, apoyado, en los más bajos, en los viejos argumentos de Strauss sobre la no-historicidad de Cristo y los pretendidos «escándalos» de la Iglesia, pero también, a nivel intelectual, publicando revistas de calidad como *Ciencia y Religión*. En opinión incluso de algunos intelectuales comunistas, esta propaganda es «torpe y vulgar», pero no retrocede ante ningún medio. Grupos de prestidigitadores han intentado rehacer «los milagros de Cristo» para demostrar su falsedad. Se ha visto incluso cómo un comunista fingía la conversión para luego, inmediatamente, contar en un libro todas las estupideces que pretendía haber visto, y convertirse así en propagandista antirreligioso. Ni siquiera la muerte de Stalin, en 1953, y el acceso al poder de Malenkov, que inició

una amplia campaña de «desestalinización», disminuyó la actividad en favor del ateísmo. Sólo en 1954, bajo la influencia de Kruschev, el Comité Central del Partido Comunista ordenó el cese de esta campaña, condenó los excesos de la propaganda antirreligiosa e incluso rindió homenaje a los sacerdotes «que toman parte activa en la vida del país y se entregan, muy honradamente, a sus deberes de ciudadanos».

En realidad, la situación de la iglesia rusa sigue siendo extremadamente ambigua. En el plano doctrinal, el poder soviético no ha abandonado nada de las rígidas posiciones materialistas y ateas del marxismo. Ni un solo dirigente comunista ha dejado de repetir los célebres aforismos sobre la religión como opio del pueblo, o de proclamar que comunismo y religión son irreconciliables. Unas semanas después de la declaración moderada del Partido, en 1954, la revista *Kommunist*, muy ligada directamente al Partido, publicaba un artículo de extremada violencia, en el que, refiriéndose al movimiento de revitalización religiosa, lo explicaba así: «La iglesia ha sido siempre el parásito de las desgracias humanas.» La paradoja es, pues, extraordinaria: la iglesia se comporta con incondicional fidelidad hacia un régimen que declara tener como fin el destruirla.

¿A qué resultados reales condujo esta política de mano tendida? Es difícil precisarlos. La iglesia goza de una libertad muy relativa, no tiene derecho a realizar su labor de apostolado ni a luchar con armas iguales contra los Sin Dios, ni tampoco a formar a la juventud ni a mantener obras de caridad u obras sociales. Pero esta limitación de sus derechos no deja de presentar aspectos favorables, al obligarla a orientar su acción hacia una profundización en su tradición espiritual, verdadera «vuelta a las fuentes» análoga a la que se observa en el catolicismo; hacia el estudio mucho más serio de su historia, hacia una revitalización de las mejores tradiciones litúrgicas... ¿En qué medida es eficaz esta acción? Nadie, verdaderamente, lo sabe.

Basta leer los testimonios de los viajeros que han recorrido la U.R.S.S. desde el fin de la guerra para ver hasta qué punto están llenos de contradicciones. Casi todos estos relatos aseguran concordes que las iglesias se llenan en los actos de culto dominicales, y que la devoción de los asistentes es conmovedora, emocionante, que participan verdaderamente en la liturgia. Pero tales viajeros no han visto entre estas masas de fieles más que mujeres o viejos, «una religión de beatas y de ancianos», dice uno. Otros, por el contrario, estiman entre el 12 ó 15 por 100 la proporción de jóvenes asistentes. Las cifras son también inciertas por lo que se refiere a los centros de culto abiertos al público. Unos dicen que en Moscú hay 33 iglesias; otros, 49; otros, 133. La cifra de creyentes es aún más hipotética: algunos estiman que los practicantes son unos 33 millones, pero se desconoce la cifra de bautizados y la de los que practican en secreto porque su situación oficial o su vinculación al Partido les prohíben manifestar sus convicciones.

En los mismos textos de sus adversarios pueden hallarse pruebas de la vitalidad de la religión en la U.R.S.S.: periódicamente se pueden leer en la prensa más oficial, protestas, gemidos o gritos de furia contra las supersticiones que perduran. A través de estas publicaciones oficiales puede uno enterarse del crecimiento del Cristianismo en Bielorrusia, o de la importación clandestina de biblias y evangelios. *Kommunist* ha experimentado la necesidad de emprender una amplia encuesta sobre las «supervivencias religiosas», de la que se deduce que la devoción a los iconos sigue muy extendida, que se están poniendo de moda los matrimonios por la iglesia, e incluso los funerales religiosos, y, sobre todo, que la más tenaz de estas desoladoras supervivencias de la superstición, el Bautismo, está tan extendida que ni siquiera se atrevía el órgano informativo a dar una cifra. En cuanto a la influencia profunda de los Sin Dios, los mismos dirigentes del movimiento reconocen que la tarea es ardua. Un sacerdote renegado, convertido ahora en uno de los dirigentes de la cruzada atea, Ossipov, ha reconocido: «Los clericales son más inteligentes de lo que creíamos.»

Este fracaso, y también, sin duda, las preocupaciones de orden político en relación con el juego diplomático de la guerra fría, explican que, a fines de 1958 —es decir, en el momento en que se cierra esta obra—, los signos precursores de un nuevo cambio de actitud empiecen a manifestarse. La importancia creciente que ha logrado en el seno del Comité Central del Partido un ateo lúcido y resuelto, Leónidas Ilitchev, que conoce perfectamente el estado de la cuestión, debe provocar una vuelta a la rigidez. Apoyándose, como teoría, en una carta publicada el 11 de noviembre de 1954, en la que Nikita Kruschev aconsejaba obligar por la persuasión a los creyentes a renunciar a sus supersticiones, el Partido y el Gobierno parecen a punto de desencadenar una ofensiva, en sucesivas oleadas, cuyo fin último sería la ruina de la iglesia y la asfixia de toda fe. Seminarios cerrados —3, de un total de 8—, monasterios cerrados —37, de un total de 67—, obispos obligados a dimitir, el Bautismo y la Eucaristía denunciados como «nocivos para la seguridad pública», los ministros de estos sacramentos perseguidos... Tal es el espectáculo ofrecido por la historia más reciente. La difícil y terrible prueba sufrida por la iglesia rusa aún no ha terminado.

Aparte de Moscú

En torno de la iglesia ortodoxa rusa, es decir, del patriarcado de Moscú, se halla un grupo de iglesias con derecho, en principio, al título patriarcal o, simplemente, autocéfalas, que reivindican una independencia que la geografía y la política no les permiten.

El caso más doloroso es el de Georgia. La iglesia georgiana es una de las más antiguas de Oriente. A principios del siglo VI una mujer apóstol, Santa Nino, convirtió al rey Miriam, quien hizo bautizar a su pueblo. Esta iglesia estuvo en principio unida a la de Antioquía, luego a la de Constantinopla, y no siguió a sus vecinas de Persia y Armenia cuando éstas se negaron a aceptar las decisiones del Concilio de Calcedonia y abrazaron el nestorianismo.[1] Permaneció intensamente ortodoxa, y en el siglo VIII se convirtió en autocéfala, eligió su propio *catholicós*,[2] y llevó durante mucho tiempo, protegida por el Cáucaso, una vida apartada, indiferente a las grandes disputas, sin tomar partido en querellas como la que provocó la separación entre Bizancio y Roma, y sin realizar, como se ha subrayado oportunamente, ningún acto formal de cisma.[3] Pero a fines del siglo XIX esta apacible nación fue repetidamente atacada por los persas. En 1901 llamó en su auxilio a los rusos, y pronto se encontró anexionada al Imperio zarista, con su autocefalia suprimida, su *catholicós* exiliado y con la iglesia dirigida por un exarca enviado desde Moscú. Aprovechó la Revolución rusa para sacudir el yugo religioso, pero no pudo hacer lo mismo con el yugo político hasta treinta y siete años más tarde, cuando le fue reconocida su autonomía. Pasó a formar parte de la U.R.S.S. como república autónoma, y durante la época revolucionaria conoció el mismo destino trágico que la iglesia rusa. El primer *catholicós* restablecido fue asesinado; el segundo, encarcelado. Se cerraron casi todas las iglesias, y, según se ha dicho, reaparecieron los viejos cultos paganos. La revitalización que ha conocido la iglesia rusa parece haberse notado menos en Georgia: de 2 500 parroquias, sólo 800 han sido restauradas. En Tiflis, la capital, las comunidades cristianas verdaderamente vivas son las de los rusos, que poseen tres de las once iglesias. Los georgianos parecen desinteresarse de su iglesia.

En los Balcanes otras iglesias ortodoxas han conocido el mismo destino doloroso. Durante mucho tiempo pesó sobre ellas la sombra de los turcos y también la del patriarcado griego de Constantinopla, que hemos visto

1. Véase el capítulo siguiente.
2. Título que ostentaban los jefes de iglesias autónomas que se encontraban fuera de la autoridad del Imperio Bizantino.
3. P. Ch. Quênet, *L'Eglise Géorgienne* (París, 1931).

cómo intentó obstinadamente, apoyada por la Sublime Puerta, regentar todos los grupos cristianos de los Balcanes.

La situación más complicada fue la de la iglesia servia. Cristianizados definitivamente en el siglo IX por los misioneros enviados por Basilio el Macedonio, los servios se encontraron naturalmente insertos en la órbita de Constantinopla. Sin embargo, cuando, en el siglo XII, constituyeron un reino bajo Esteban I Nemanya, supieron aprovechar hábilmente su situación geográfica y sus cordiales relaciones con Roma para distender sus lazos con Bizancio, y, en 1220, aprovechando la toma de Constantinopla por los Cruzados (1204), San Esteban II, «el primer coronado», hizo consagrar a su hermano San Sabas, antiguo monje del Athos, como metropolitano de Servia. Aunque volvieron a aproximarse a los griegos tras el hundimiento de las Cruzadas, e incluso optaron por el cisma ortodoxo y rompieron con Roma, el reino servio, entonces en la cumbre de su potencia con Esteban Duchan, exigió, en 1346, tener su propio patriarca, cuya sede se estableció en Ipek (o Petsch). El Fanar lo excomulgó en vano. Hasta la conquista turca la iglesia servia vivió una vida floreciente, pero el desastre de Kossovo (1389), tras el que se hundió la Gran Servia, tuvo consecuencias graves para la iglesia: millares de fieles huyeron a refugiarse en Austria y se agruparon en Carlovitz (o Karlovitsi), y los griegos completaron su empresa suprimiendo el patriarcado de Ipek. El Fanar se cuidó de exprimir al máximo a sus nuevos fieles.

En las regiones no sometidas a los turcos la iglesia se reafirmó a lo largo del siglo XIX. Los servios fueron los primeros en sacudirse el yugo musulmán tras una heroica lucha de veinticinco años (1804-1829), y lograron el reconocimiento de su independencia religiosa en 1832. El primer metropolitano fue un antiguo tambor-mayor del ejército de la independencia. Los guerrilleros de la *Tcherna Gora*, la Montaña Negra, Montenegro, que, desde Kossovo, resistían a los turcos bajo la dirección de su príncipe-obispo, tuvieron también su metropolitano, con sede en Cetiñe. En el reino húngaro, los servios emigrados constituyeron, en 1741, la iglesia de Carlovitz, muy activa, misionera, en dificultades siempre con Budapest, pero floreciente. En las provincias anexionadas, en 1878, por Austria-Hungría, designadas con el nombre de Bosnia-Herzegovina, se fundó otra iglesia, pero no pudo jamás ser completamente autocéfala con relación a Constantinopla. Esta división acabó tras la Primera Guerra Mundial, cuando, en 1918, se constituyó el nuevo Estado de Yugoslavia. Se creó entonces una iglesia nacional servia. Constantinopla reconoció, en 1922, al patriarcado de Belgrado, cuya autoridad se ejercía sobre unos 6 000 000 de fieles y 3 000 sacerdotes. Esta iglesia estaba en relaciones estrechas con Moscú, de donde recibía el Santo Crisma. Siguiendo la tradición bizantina, la monarquía se interesó hondamente en la vida eclesiástica —y aún esto resulta un eufemismo...—, y con demasiada frecuencia la iglesia prestó su apoyo a las campañas «servizantes» dirigidas por Belgrado contra los católicos croatas y dálmatas.[1] Cuando, en 1935, se negoció un Concordato entre Belgrado y Roma para reorganizar el culto católico en Yugoslavia, el Sínodo ortodoxo envió por anticipado su excomunión a los diputados de la Skuptchina que lo votaron.

La Segunda Guerra Mundial supuso para la iglesia ortodoxa servia un período dramático. Ocupada por los alemanes, Servia se alzó contra ellos en una guerra de resistencia feroz. El patriarca fue deportado, y con él algunos obispos y dignatarios. En desquite de sus años de humillación, los croatas católicos permitieron que se formaran en su seno grupos terroristas, partidarios de la Croacia independiente, sostenidos por los ocupantes. En circunstancias en las que es difícil distinguir entre razones políticas y religiosas, tuvieron lugar matanzas horribles: en Plaski, el obispo ortodoxo y ciento treinta y siete sacerdotes fueron fusilados. Se

1. Se ven aún en los muros de la catedral católica de Dubrovnik (Ragusa) las huellas de las balas disparadas por las tropas servias. El asesinato del Rey Alejandro en 1934, en Marsella, fue el contragolpe de esta persecución.

ha hablado de un total de 700 000 víctimas... El fin de la guerra dio un vuelco a la situación. En 1945, el nuevo régimen, comunista, proclamó la separación entre la iglesia y el Estado. No ha habido abiertamente persecuciones semejantes a las de la U.R.S.S., y, sobre todo después de la ruptura con Moscú, el mariscal Tito ha observado una actitud relativamente moderada. Pero la iglesia ortodoxa servia se ha declarado violentamente hostil al marxismo, y es tratada como adversario, controlada por la policía, a menudo hostigada. El metropolitano de Montenegro y algunos sacerdotes fueron ejecutados, se organizaron procesos resonantes contra miembros de la jerarquía ortodoxa, y algunos acabaron con penas de trabajos forzados. Se intentó quebrantar la unidad por medio de una «Cofradía de sacerdotes» análoga a la «iglesia renovada» de Rusia. Y la situación sólo ha ido mejorando desde 1954, tras la elección de un patriarca prudente.

La historia de la iglesia búlgara ha estado dominada, mucho más intensamente que la de la iglesia servia, por el problema de las relaciones con el patriarcado ecuménico. Desde que el zar *Boris* (852-888) se hizo bautizar con su pueblo, la iglesia vaciló entre la jurisdicción de Roma y la de Bizancio. Hemos visto cómo el antagonismo sordo entre búlgaros y griegos estalló repetidamente en forma de violentos conflictos. En 1767 la supresión de la sede metropolitana de Ochrida pareció dar la victoria a los griegos, que intentaron destruir la iglesia búlgara, llegando a prohibir el uso del eslavón en la liturgia, y abrumando a los fieles con cargas y tributos en beneficio del Fanar. El despertar nacional, a principios del siglo XIX, fue acompañado de una firme voluntad de independencia religiosa. Tras obtener del Sultán, en 1856, las libertades civiles, los búlgaros, en 1860, mostraron claramente esta voluntad de autonomía religiosa omitiendo el nombre del patriarca ecuménico en el canon de la misa. Se pensó entonces en incorporar la iglesia búlgara a Roma, cosa a la que la diplomacia rusa se opuso hábilmente. Pero los obispos griegos fueron expulsados de Bulgaria y, en 1870, un decreto del sultán reconocía la independencia de la iglesia búlgara: tendría su exarca y no dependería del Fanar. Comenzó entonces un largo período de tensión, casi de guerra abierta. Un «Concilio» reunido en Constantinopla excomulgó a todos los búlgaros; realmente, sólo los griegos tuvieron en cuenta esta decisión y siguieron obstinados tratando a la iglesia búlgara como cismática. Poco antes de la primera guerra balcánica de 1912 hubo una reconciliación; pero la segunda guerra, en 1913, acentuó aún más el odio. De nuevo los búlgaros volvieron sus ojos hacia Roma, y de nuevo intervino Rusia. Sólo en 1933 se iniciaron gestiones serias de pacificación, que dieron resultado en 1945. Constantinopla aceptó reconocer como exarca al metropolitano de Sofía. El último episodio de esta historia tuvo lugar en 1953, cuando, impulsado por Moscú, el Sínodo búlgaro estableció el patriarcado sin consultar siquiera al Fanar, que no lo reconoció.

Otro problema grave se planteó después de la Segunda Guerra Mundial. Bulgaria, «satelizada» por la U.R.S.S., ha sufrido la persecución comunista, una persecución, sin embargo, menos violenta que la de Rusia. Se estableció la separación entre la iglesia y el Estado, la supresión de la instrucción religiosa en las escuelas, el arresto de eclesiásticos, entre ellos el obispo Cirilo de Plovsk, la conversión en centros laicos de numerosos conventos, algunos de ellos transformados en hoteles para los turistas, y se creó una «Asociación de sacerdotes nacionales», que formaba parte del «Frente patriótico». El patriarcado de Moscú se ha señalado por una especial solicitud hacia la iglesia búlgara: sus dignatarios la han visitado varias veces. La situación en estos últimos años se ha agravado, según parece. El reclutamiento de seminaristas es cada vez más difícil. Pero la iglesia manifiesta una vitalidad que se traduce en una verdadera renovación. La Academia de San Clemente de Ochrida muestra gran vitalidad, y sus maestros de teología tienen verdadera categoría. La *Biblia* suscita un gran movimiento de interés. Aparecen revistas religiosas, entre ellas una importante, *El Anuario de la Academia*. El exarca Estéfano, que fue conde-

nado en 1948 por haberse atrevido a publicar un libro sobre *El problema social a la luz de los Evangelios,* ha dejado una profunda huella. Oficialmente, la iglesia búlgara, calcando su actitud sobre la de la iglesia de Moscú, aprueba las decisiones diplomáticas de los soviets y anima el movimiento de los Partidarios de la Paz, bajo cuya cobertura puede trabajar mejor en el plano espiritual.

La situación es aún más singular por lo que se refiere a la iglesia rumana. Los descendientes de los colonos romanos instalados por Trajano, muy mezclados luego con eslavos, búlgaros, pechenegos, y luego con griegos y turcos; bautizados primero por misioneros latinos y unidos después a la ortodoxia bizantina, cuya liturgia adoptaron en tiempos de *Simeón el Grande* (893-927), han constituido a lo largo de los siglos una prolongación de la iglesia búlgara: dependían del arzobispado greco-búlgaro de Ochrida, y, como sus vecinos, tuvieron que soportar el pesado yugo del Fanar.

A principios del siglo XIX los rumanos se encontraban divididos en tres iglesias, que correspondían en líneas generales al fraccionamiento político de la nación rumana entre turcos, austro-húngaros y rusos... El movimiento de independencia nacional fue acompañado, en Rumania como en todos los Balcanes, de una firme voluntad de autonomía religiosa. Primero en el principado de Moldavia-Valaquia, creado en 1856, y que, en 1862, se declaró independiente del patriarca griego; luego en Bucovina, donde, en el año 1873, fue rechazada la autoridad religiosa de los servios; y en 1869, en Transilvania, se puso fin a la tutela que sobre la región ejercía el metropolitano de Carlovitz. Constantinopla se resignó a reconocer la autocefalia de Bucarest, en 1885.

El fin de la Primera Guerra Mundial, al constituir la Gran Rumania, permitió unificar las tres iglesias en una iglesia nacional rumana, a la que fueron incorporados los ortodoxos de la Besarabia. Con sus 13 millones de fieles, esta iglesia se convirtió en la segunda de la ortodoxia, tras la rusa. En 1925 logró tener su patriarca. La iglesia rumana estaba, según la más pura tradición bizantina, estrechamente ligada al poder. Incluso el Myron presidió durante un tiempo el Consejo de Ministros. El derrumbamiento de la monarquía, tras la Segunda Guerra Mundial, supuso para la iglesia un golpe muy grave. En 1947 Rumania quedó completamente bajo control comunista. ¿Qué iba a ser de su iglesia?

Y surge entonces la paradoja. Gracias a una personalidad excepcional, el patriarca Justiniano Marina, diplomático de gran categoría y hábil organizador, el Cristianismo no fue barrido con la monarquía. El nuevo régimen no proclamó la separación entre la iglesia y el Estado. Al contrario: se puede decir que sustituyó a la monarquía en el control de la iglesia. La ley de 1948, al organizar el «régimen general de la religión», eliminó toda intervención eclesiástica en el Estado y en la educación, pero mantuvo todos los medios de acción del Estado sobre la iglesia. La Constitución reconoció que «la iglesia unificada de Rumania tenía su propio jefe». Se organizó un Ministerio de Religión y ante el ministro prestaban los obispos su juramento de fidelidad «al Pueblo y a la República popular». Así parece haberse realizado en Rumania la política de acuerdo entre los dos poderes que Monseñor Sergio soñara para Rusia.

En realidad, las relaciones entre los dos poderes no fueron siempre buenas. En los primeros tiempos del nuevo régimen varios obispos fueron depuestos, algunas sedes episcopales suprimidas, se cerraron conventos y fueron encarcelados sacerdotes. La prensa y la radio rusas informaban de que el clero rumano estaba lejos de adherirse unánimemente a la línea gubernamental, que los sacerdotes omitían generalmente la lectura desde el púlpito de las cartas pastorales que contenían recomendaciones del gobierno —bajo esta acusación fueron detenidos, en 1952, 154 sacerdotes— y que los «movimientos pro paz» tropezaban con resistencias.

Sin embargo, esta situación oficial no ha dejado de reportar ventajas a la iglesia rumana. Le ha permitido, por ejemplo, absorber por la fuerza a las minorías católicas, y le ha valido cierta libertad en importantes aspectos.

La iglesia ha podido conservar parte de sus bienes, tiene dos institutos de teología, publica una decena de periódicos, entre ellos la excelente revista *Studi Theologici*, ha logrado tolerancia para las «escuelas de chantres», que son en realidad seminarios disfrazados. Sus 8 568 parroquias cuentan con 9 400 sacerdotes, es decir, uno por cada 1 500 fieles. Y sobre todo se ha notado desde 1948 un renacimiento monástico extraordinario: se han abierto de nuevo los conventos, que cuentan con unos 10 000 monjes, y el patriarca Justiniano Marina los ha organizado sobre bases próximas a la regla benedictina, aunque teniendo en cuenta los principios socialistas. Los monjes deben practicar el servicio social, el trabajo manual e intelectual, deben «participar en esta transformación de la naturaleza exaltada por el comunismo, pero dándole un carácter de trabajo místico de transfiguración de la naturaleza y de deificación».[1] El convento de Neamt, que fue célebre a causa del *staretz* Paissy Velitchkovski, se ha convertido en un floreciente seminario monástico. Los monasterios femeninos prosperan igualmente, y el de Agapia cuenta con 300 religiosas. La gran edición de la *Filocalia* es también un síntoma importante de vitalidad. Esta renovación es tan evidente que, a partir de 1958, paralelamente a la nueva persecución desencadenada en Rusia, el gobierno comunista ha comenzado a reaccionar, y en el año siguiente el patriarca fue puesto en residencia vigilada. ¿Durará mucho tiempo la paradoja rumana? [2]

1. Una de las frases más bellas del patriarca Justiniano es: «Los monjes deben rezar por los que no saben hacerlo, por los que no quieren hacerlo, por los que no pueden hacerlo, y aún más, por los que jamás han rezado.»

2. Además de los patriarcados de Georgia, Servia, Bulgaria, Rumania, se pueden citar aún algunas iglesias ortodoxas autocéfalas de variable importancia numérica. Algunas, como las de los Países Bálticos, han desaparecido tras la Segunda Guerra Mundial. La iglesia de Albania, que intentó organizarse desde 1908, se constituyó en secreto en 1912 tras la proclamación de la independencia nacional, y fue proclamada en 1922 gracias a la acción del sacerdote Fan (Teófano) Noli. En 1937 fue reconocida por el Fanar tras una serie de conflictos fecundos en incidentes pintorescos. En 1944 quedó sometida a un régimen comunista «duro», que detuvo al arzobispo y a varios obispos, e hizo elegir en su lugar a hombres favorables a la ideología marxista. En Finlandia, 70 000 ortodoxos constituyen una pequeña iglesia, formada sobre todo por carelianos convertidos en la Edad Media por monjes rusos de Valamo, junto al lago Ladoga. Para evitar ser absorbida por los rusos, la iglesia finlandesa se ha colocado bajo la jurisdicción directa del patriarca ecuménico de Constantinopla. Polonia contaba antes de 1939 con 4 millones de ortodoxos, bielorrusos y ucranianos, y 3 000 sacerdotes. Desde 1924 la iglesia era autocéfala. La absorción de una gran parte de sus territorios en 1939, luego en 1945, y la negativa del patriarcado de Moscú a reconocer el Acta de 1924, pusieron a esta iglesia en posición difícil. En 1948, el patriarca Alexis obligó a los obispos ortodoxos polacos a hacer penitencia ante él, para recibir su autocefalia. En Checoslovaquia, el nacimiento del joven Estado tras la Primera Guerra Mundial fue acompañado de confusos y violentos movimientos religiosos, y se pudo ver sacerdotes católicos que se manifestaban hussitas y se unían a la iglesia ortodoxa servia, mientras bautizados ortodoxos (en los Cárpatos) constituían una iglesia que fue reconocida en 1923 por el patriarca ecuménico. Desde 1945 esta iglesia, que ha absorbido por la fuerza a millones de católicos, se ha ido situando cada vez más en la órbita de Moscú. En 1950 acabó por agrupar prácticamente a todos los ortodoxos, y en 1951 obtuvo su autocefalia, aunque Constantinopla no la ha reconocido. Sus jefes son rusos.

La diáspora de la ortodoxia

A fines del siglo XVIII no existía prácticamente ningún grupo importante de ortodoxos fuera de los Balcanes, el Oriente medio y el Imperio de Rusia. Los siglos XIX y XX han visto producirse una verdadera diáspora de cristianos orientales: muchos griegos abandonaron su patria, entonces bajo el yugo turco, para establecerse en los puertos de Occidente y de América y allí hacer fortuna, y a menudo gran fortuna; búlgaros, servios, albaneses, griegos, sirios, libaneses, egipcios, rusos, ucranianos y muchos más emigraron a los Estados Unidos en los años del gran impulso hacia las

Cuadro de las iglesias ortodoxas

GRIEGOS	
Patriarcado de Constantinopla	225 000
Creta	350 000
Iglesia de Grecia	7 000 000
Iglesia de Chipre	400 000
Iglesia de América.	300 000
	8 275 000
MELKITAS	
Patriarcado de Antioquía	250 000
Patriarcado de Jerusalén	45 000
Patriarcado de Alejandría	150 000
Arzobispado de Sinaí	100
	445 100
ESLAVOS	
Patriarcado de Moscú	125 000 000 (?)
Emigrados	3 000 000
Raskol	20 000 000 (?)
Patriarcado servio	7 500 000
Patriarcado búlgaro	6 000 000
Iglesia de Polonia	350 000
Iglesia de Checoslovaquia	150 000
	162 000 000
OTROS	
Rumanos	12 000 000
Georgianos	2 000 000
Albaneses	160 000
Finlandeses	70 000
	14 230 000
Total	184 950 100

Estas cifras corresponden a 1952, según la Enciclopedia *Catolicismo*. Parecen algo optimistas, por lo que concierne a la U.R.S.S. y a las Repúblicas populares. Si se acepta una reducción del 10 por 100 se llega a una cifra aceptable de 160 000 000 en números redondos.

tierras sin poblar. Luego, tras la Revolución rusa de 1917, numerosos súbditos del Zar emigraron hacia el acogedor Occidente, hacia América e incluso a China. En fin, después de 1945, la instalación de las democracias populares provocó un nuevo éxodo, aunque frenado éste por los gobiernos y menos importante. Hoy hay sin duda de 6 a 7 millones de cristianos ortodoxos dispersos por el mundo y vinculados a iglesias diversas.

En los últimos años del siglo XIX existía en los Estados Unidos una diócesis ortodoxa que abarcaba parroquias griegas, servias, albanesas y búlgaras. Entre 1890 y 1901, los católicos uniatas, aislados entre los ortodoxos, se incorporaron también a la diócesis. En 1908, los griegos se separaron y se pusieron bajo la jurisdicción del Sínodo de Atenas; luego, en 1922, pasaron a depender del patriarca ecuménico y formaron una verdadera provincia eclesiástica, con cuatro diócesis; ambición excesiva que hubo que reconsiderar en 1931, cuando fue verdaderamente constituido el «arzobispado de América del Norte y del Sur», cuyo titular, «el exarca de los océanos Atlántico y Pacífico» contaba con la ayuda de nueve obispos auxiliares. En 1924 tuvo lugar una escisión que duró seis años. Luego, en 1933, se produjo otra que aún no se ha superado por completo. La unidad de esta iglesia griega queda atestiguada por la fundación de seminarios, y ha tenido a su frente hombres de primera categoría, como el futuro patriarca Atenágoras; pero los sacerdotes se quejan de que los fieles van sufriendo cada vez más el influjo laico y americanizante. Al lado de esta iglesia existe una iglesia melkita (árabe), y obispos servios, rumanos, búlgaros, albaneses... Todas, sin embargo, tienen tendencia a agruparse en torno de la iglesia rusa, la más importante.

Desde 1917, los rusos constituyen el elemento dominante de la diáspora ortodoxa. Se estima en 2 millones el número de exiliados que abandonaron Rusia entre 1918 y 1921, y de ellos al menos un 75 por 100 eran ortodoxos. Para dar una organización a esta masa de fieles, se reunieron en Constantinopla en junio de 1920 una veintena de prelados, y fundaron una iglesia independiente que se estableció en Carlovitz (Karlovitsi) en Yugoslavia. Esta decisión no fue aceptada por el Fanar ni por la mayor parte de los obispos emigrados. Frente a esta iglesia sinodal, se alzó muy pronto una iglesia patriarcal, cuyos jefes, Monseñor Eulogio en París, con autoridad sobre Europa, y Monseñor Platón en América, fueron designados regularmente por el patriarca de Moscú. Esta primera disensión se fue acentuando y complicando como reflejo de las incidencias de la política interior de la U.R.S.S. Mientras la iglesia sinodal se encerraba en una radical oposición al poder soviético, la iglesia patriarcal tomó una actitud más matizada, especialmente cuando Monseñor Sergio, *locum tenens* del patriarcado de Moscú, se mostró inclinado a una cierta colaboración con los soviéticos. Monseñor Eulogio quiso evitar problemas con una declaración en la que decía que ni él ni sus fieles intervenían en política, y que permanecían fieles a la iglesia nacional. Pero esto no era tan fácil. Cuando ordenó plegarias por los perseguidos en la U.R.S.S., sobrevino la ruptura con Moscú, lo que le llevó a vincularse al patriarcado de Constantinopla que le nombró exarca de todas las iglesias rusas de Occidente. Sin embargo, esta intromisión de un griego en los asuntos de la iglesia rusa provocó un movimiento de furioso inconformismo que llevó incluso a un pequeño cisma.

Tras la Segunda Guerra Mundial, en el clima nuevo creado por la «Unión sacra», numerosos emigrados rusos, sobre todo los de la segunda generación, que admiraban las victorias y el desarrollo económico de la U.R.S.S., pensaron que convenía estrechar lazos con el patriarcado de Moscú, entonces ya reconocido por el poder soviético. El patriarca Alexis envió emisarios a tantear el terreno, y, a la muerte de Monseñor Eulogio, en 1946, intentó nombrar su sucesor. Fue elegido Monseñor Wladimiro, nombrado asimismo por Monseñor Eulogio, y de este modo nació una nueva iglesia patriarcal, aunque mínima, unida a Moscú. Resulta así que la emigración rusa se halla dividida en tres iglesias: la del Sínodo de Karlovitsi, instalada ahora en Manopac, cerca de Nueva

Hasta la Revolución de 1917, en Rusia la unión entre el Estado y la Iglesia Rusa fue estrecha. Heredero espiritual de los emperadores de Bizancio, el zar de Moscú —la «tercera Roma»— se considera jefe de la Iglesia, independiente de Constantinopla desde el siglo XV. En el grabado (ruso, del s. XIX, Escuela de Lenguas Orientales), un alto dignatario de la Iglesia de Rusia entrega el cetro a Alejandro III. Pero, en contrapartida, el Patriarca y su clero forman parte de la máquina administrativa del soberano.



York; la de Monseñor Wladimiro, reconocida por el patriarca ecuménico de Constantinopla; y la que vive en la obediencia del patriarcado de Moscú. Existe incluso una cuarta iglesia, en los Estados Unidos, formada por antiguos emigrantes rusos y ucranianos establecidos en Norteamérica antes de 1917, y que no reconocen a ninguna de las otras tres. Cada una de estas iglesias intenta acrecentar su irradiación. La más importante es la de Monseñor Wladimiro, es decir la que ha adoptado una «vía media» entre el anticomunismo vehemente y la obediencia. El Instituto San Sergio de París es uno de sus centros más vivos, y en los Estados Unidos el seminario San Wladimiro, de Nueva York, fundado en 1938, y convertido en 1948 en una Facultad de Teología dependiente de la Universidad de Columbia.

Situación, como se ve, bastante absurda y dolorosa la que soportan los jóvenes que no vivieron las horas trágicas de la Revolución, los que han crecido en Occidente o en América, y contemplan los problemas con perspectiva nueva. Para sus padres la religión ortodoxa era objeto de un culto apasionado, como una reliquia de la Santa Patria perdida. Frecuentemente rebrotaban en los medios emigrados las tesis eslavófilas según las cuales Rusia era la tesis, Occidente la antítesis, y la síntesis, al modo hegeliano, debía realizarse por una fecundación del alma universal por el alma rusa. Pero los jóvenes tienen concepciones menos grandiosas, y también menos brumosas. Actúan en el marco del mundo Occidental por una fe que conoce un vivo despertar bajo la doble influencia de un retorno a las fuentes de la ortodoxia y de una confrontación con las realizaciones pastorales del catolicismo y del protestantismo. El impulso en este sentido lo dio la *Acción Cristiana de los estudiantes rusos*, fundada en 1923 en el Congreso de Pcherov (Checoslovaquia). La Acción cristiana, primer movimiento de juventud en el seno de la iglesia ortodoxa rusa, fue sostenida por personalidades como Bulgakov y Berdiaev, y apareció como una prolongación del renacimiento religioso de principios del siglo XX. Bajo el influjo de un verdadero apóstol, el Padre *Basilio Zenkovski* (1881-1962), se transformó en una verdadera misión interior, con sus publicaciones, grupos de trabajo, congresos anuales, que polarizaban las fuerzas vivas de la diáspora rusa. Antes de 1939 se hallaba ya establecida en todos los países de Europa, en Canadá, en los Estados Unidos. Se mostraba particularmente activa en los Países Bálticos, en Eslovaquia y en Francia. Este último país es el único de Europa donde la Acción cristiana ha mantenido hasta nuestros días su vigor de anteguerra. Muchos de sus miembros fueron internados en campos alemanes o en las prisiones soviéticas, especialmente los dirigentes de los Países Bálticos, donde el movimiento había tomado un carácter de masas, con especial influencia en los medios campesinos. Hoy, aunque su título resulta anacrónico —hace mucho tiempo que no está formada por estudiantes— representa en Francia el elemento más ardiente y lúcido de la diáspora. Uno de sus animadores, Nikita Struve, nieto de Petr Struve, es autor de un libro excelente sobre los cristianos de Rusia. El movimiento no ve ya el futuro de la ortodoxia en función de una restauración de la Santa Rusia, sino como aportación concreta a la construcción de un mundo cristiano, frente al mundo ateo, en el que cada obediencia tendría que representar un papel concreto y particular.[1]

1. Dentro de la diáspora ortodoxa, hay que colocar en lugar aparte la pequeña «iglesia ortodoxa autocéfala ucraniana», cuyo jefe en el exilio es Monseñor Ewhen de Baezyna-Barchynsky, arzobispo. La iglesia de Ucrania, muy anterior a la moscovita —Moscú fue en sus inicios un simple obispado de Kiev— fue poco a poco rusificada por la iglesia zarista, sobre todo desde 1654, fecha en que Ucrania fue incorporada al Imperio. Perdió su lengua, sus tradiciones, su ritual. Sin embargo, algunos de sus mejores hijos, como Pedro Moghila, en el siglo XVII, representaron un papel considerable en la renovación de la ortodoxia. En 1917 el clero ucraniano estaba confinado en los más bajos puestos: de veinticinco obispos que había en Ucrania, sólo uno era del país. Tras la revolución se señalaron en Ucrania tendencias autonomistas, y en 1921 se reconstituyó su iglesia autónoma. El régimen soviético la trató con severidad, pero logró sobrevivir modestamente den-

La ortodoxia en el mundo

A través de la diáspora se ha reanudado el contacto entre los cristianos ortodoxos y los de las otras confesiones, católicos y protestantes. La ignorancia de que hablaba Dom Pitra ya no es tan evidente, ni el foso que les separa tan hondo. Pensadores y teólogos ortodoxos emigrados a Occidente han contribuido poderosamente a un mejor conocimiento de su fe, e incluso algunos, como Berdiaev, Bulgakov y Losski, han ejercido notable influencia en el pensamiento occidental. El interés hacia la ortodoxia se traduce en un número creciente de publicaciones[1] dedicadas a estudiar su teología, su espiritualidad, sus grandes figuras. El movimiento patrístico, tan característico de la renovación que se opera en el seno del catolicismo, ha tenido también una influencia indudable en esta corriente de interés hacia la ortodoxia, heredera directa de los Padres griegos. Empresas como las llevadas a cabo por los dominicos de Istina o los benedictinos de Chevetogne[2] no sólo trabajan en pro de un mejor conocimiento de la vida espiritual profunda del Oriente cristiano, sino que inician relaciones de hombre a hombre que resultan de gran interés. Y desde que las iglesias ortodoxas han decidido incorporarse al movimiento ecuménico y hacerse representar en el «Consejo ecuménico», los medios protestantes y anglicanos han mostrado también un interés creciente hacia el Cristianismo oriental, heredero de Bizancio. No hay duda de que, a mediados del siglo XX, la situación es completamente distinta de la que se acusaba a mediados del siglo pasado: el mundo cristiano se va dando cuenta de la importancia que la ortodoxia tiene.

Sin embargo, resulta difícil precisar numéricamente esta importancia. Antes de la Revolución de 1917, cuando se podían censar como ortodoxos las cuatro quintas partes de los súbditos del zar, se podía estimar el total de fieles de las iglesias ortodoxas en unos 130 ó 140 millones. Desde la instauración del régimen comunista en Rusia, y luego los de las Democracias populares, es extremadamente difícil la estimación numérica de los cristianos ortodoxos. De acuerdo con el criterio elegido: práctica pública y bautismo, las cifras varían de sencillo a doble, pero ¿quién se atreverá a hacer la estadística de los creyentes secretos, de la práctica en familia, de la fidelidad interior? Por lo que se refiere a la U.R.S.S., un observador habla de 30 millones, otro de 100. Cinco recientes, confrontados, permiten situar la cifra global de ortodoxos entre dos límites, ambos exagerados: 120 a 200 millones. La verdad puede ser unos 160 millones. Esto hace de la ortodoxia el tercer grupo cristiano, tras el catolicismo y el mundo protestante, y aún este último, por otra parte, no pretende formar, como la ortodoxia una sola iglesia.

Y si numéricamente la ortodoxia es importante en el seno de la Iglesia universal, lo es mucho más por lo que representa por su tradición, su pensamiento teológico, su piedad mística; tradición, pensamiento, piedad que, tras dar durante mucho tiempo la impresión de hallarse aletargadas, conocen hoy, al menos en ciertos sectores, un impresionante despertar. «¿Cómo no ver un rebrote de vida —dice uno de los buenos conocedores de la ortodoxia [1]— en la "dolorosa alegría" de la iglesia rusa en el seno del mundo comunista, en los movimientos renovadores que la oración ha hecho brotar del pueblo cristiano en Grecia y el Líbano, en el hondo pensamiento de la "dispersión" rusa y de la iglesia rumana, en el nacimiento de una vigorosa ortodoxia americana?»

El doble carácter de esta renovación ha quedado expuesto en las páginas antecedentes. Por una parte un retorno a las fuentes, que es la mejor garantía de que preparando el porvenir no se correrá el peligro de entregarse a los azares de la improvisación: el interés no sólo

tro del país, mientras en Suiza los ucranianos exiliados establecían un centro que hace discreta propaganda en favor de esta desgraciada iglesia.

1. Véanse las notas bibliográficas.
2. Véase el último capítulo.

1. Olivier Clément, *L'Ortodoxie*, página 31.

hacia los Padres y maestros del Oriente cristiano, de Grecia y de la Santa Rusia, sino hacia métodos de espiritualidad como el *Hesycasma*, «la plegaria del corazón», aún hace poco considerada con desdén, es revelador de esta fidelidad a la auténtica tradición. Pero al mismo tiempo se ha realizado un visible esfuerzo, del que hemos visto ya muchas pruebas, para ampliar y renovar los métodos, adoptando todo lo que se considera aceptable del Cristianismo occidental. La ruptura del viejo vínculo bizantino entre la iglesia y el Estado todopoderoso, es casi universal. «El poder religioso y el poder civil —dijo Soloviev— se habían unido: se habían dado la mano. Se encontraban unidos entre sí por una idea común: la negación del Cristianismo como fuerza social y principio motor del progreso histórico.» Pero esta situación ha terminado, y con ella, de manera terminante, la negación tan bien caracterizada por el autor de *Rusia y la Iglesia universal.* Al salir de su aislamiento, de esa especie de ghetto místico en el que se había encerrado, la espiritualidad ortodoxa, en sus elementos más lúcidos, descubre la caridad de Cristo en actos. Se han visto síntomas en Grecia, con el movimiento *La Vida;* en Antioquía, con los «Jóvenes Ortodoxos»; en Rumania, con la reforma monástica del patriarca Justiniano, y en todo el ámbito de la ortodoxia, con la revitalización del espíritu misionero. Hasta en la U.R.S.S. se ha esbozado este movimiento a pesar de las dificultades enormes con que choca la menor veleidad de compromiso cristiano en lo temporal. En 1962, en Moscú, en el Congreso del Komsomol, Sergio Pavlov, primer secretario de la Organización de la juventud comunista declaraba su preocupación al ver la perfecta adaptación de la iglesia a las circunstancias, y al comprobar que, según frase de un predicador, «consideraba a la sociedad comunista como un trampolín hacia la perfección divina». Muchos documentos, tomados de la prensa soviética, mostrarían también un movimiento renovador en la predicación, que no deja de inquietar a los Sin Dios.

Esta ampliación de perspectivas es ciertamente prometedora. Al volver al apostolado, le es posible a la ortodoxia ganar terreno. Se comprueba claramente en los Estados Unidos. Allí han sabido salir de su aislamiento, y a causa de su espiritualidad mística y de su piedad austera y simple ejercen una acción *a contrario* sobre las almas a quienes agota y hastía la vida moderna.[1]

En la diócesis siria de los Estados Unidos, que depende del patriarcado de Antioquía, un tercio de los fieles son conversos a la ortodoxia procedentes de otras confesiones cristianas. Y el seminario ruso de San Wladimiro, en Nueva York, ve incrementarse sus filas con estudiantes que pertenecen a las iglesias de la ortodoxia, pero también con otros que proceden de todas las denominaciones. Las mismas misiones ortodoxas, puestas a prueba desde 1917, se han ido recobrando tímidamente, de manera especial en el Japón. Y algo más asombroso aún: surgen iglesias ortodoxas en lugares donde parecía imposible que pudieran arraigar. En 1932, en plena Africa negra, un grupo de cristianos de Uganda abandonó la iglesia anglicana y adoptó la ortodoxia griega; dirigidos por un hombre notable, el Padre Spartas, el grupo creció y llegó pronto a contar 20 000 fieles. El Padre Spartas fue designado primer obispo y a su muerte se nombró otro. Esta pequeña iglesia, llena de vitalidad, envía lo mejor de su juventud a estudiar teología en el Colegio patriarcal de El Cairo o a la Facultad de Atenas. Aprovechando su absoluta falta de responsabilidad en los excesos del colonialismo, la ortodoxia ejerce hoy un evidente atractivo sobre los anticolonialistas africanos. En otoño de 1958 la organización internacional de la juventud ortodoxa, *Syndermos,* ha elaborado un plan de acción misional apoyado en una teología que hasta ahora apenas existía.

Incluso en Occidente se muestra una actividad nueva de las iglesias ortodoxas. En Londres existe desde 1920 un exarcado griego al que se han unido elementos apartados del anglicanismo. En Francia, algunos pensadores y teólogos han trabajado para suscitar una «orto-

1. Algo semejante ocurre con el desarrollo de los trapenses.

doxia occidental» que adaptaría al marco espiritual de Occidente la tradición espiritual del Oriente cristiano.[1] En París, en la Montaña de Santa Genoveva, existe una iglesia ortodoxa dependiente de Moscú, en la que la liturgia se celebra enteramente en francés. Está dirigida por el Padre Lhuillier, y a ella se incorporó un profesor, buen conocedor de la ortodoxia, procedente de la irreligión, Olivier Clément. Algunos franceses, como el Padre Leo Guillet se han incorporado a las filas de la ortodoxia rusa, luego a la griega.[2]

En Inglaterra existe un grupo de espiritualidad ortodoxa dentro del cuadro del anglicanismo: los *fellowships* de Saint-Alban y Saint-Serge que ocupan un puesto interesante en el diálogo ecuménico.

Los cristianos de todas las confesiones se dan ahora cuenta del lugar eminente de la ortodoxia en el conjunto de las confesiones cristianas, y comprenden que, sin ella, el Cristianismo no sería lo que es. No es necesario pues insistir sobre el papel misteriosamente sacrificial de la iglesia rusa, cuya resistencia obstinada a las fuerzas enemigas de toda fe tiene un valor de ejemplo y de reversión sobrenatural. Católicos y protestantes pueden encontrar en la ortodoxia elementos positivos de enriquecimiento. Próxima a la Iglesia primitiva, habiendo guardado muchos de sus rasgos, lleva a los otros cristianos a una concepción de la fe y de la práctica más desnuda, más centrada en lo esencial, menos jurídica y más abierta al aliento del Espíritu. «Pensemos —dice Monseñor Dumont, el fundador de *Istina*— en el sentido tan profundo y tan auténtico que Oriente ha guardado del carácter *mistérico* de la religión cristiana, en el ambiente de sacramentalidad que se impregna no sólo su culto, sino también la expresión misma de su fe, y hasta el ejercicio de su gobierno.»[1]

En la práctica los católicos pueden estudiar, quizá con fruto, la importancia concedida por la ortodoxia a la liturgia, el empleo de la lengua vulgar, el papel de los laicos en el gobierno —de los laicos casados—, y, sin duda, sobre todo, la voluntad de transfiguración y de divinización de la naturaleza humana que puede equilibrar una cierta tentación de activismo de la que ni el catolicismo ni el protestantismo están indemnes.

Para llegar a representar en el universo cristiano un papel verdaderamente eficaz, la ortodoxia se ve dificultada por una triple carga: el inmovilismo, el aislamiento voluntario, la desunión; grandes núcleos de su población creyente y del clero confunden a menudo la tradición con la rutina; un cierto hieratismo necesario con la momificación. Sus iconos se pintan hoy como hace diez siglos, enmascarados por capas de metal precioso ennegrecido; de la misma manera la ortodoxia está recubierta en gran parte por usos considerados sagrados simplemente porque «vienen siendo observados desde hace mucho tiempo». Cualquier tentativa de reforma choca con resistencias vio-

1. Leon Zander, *L'Orthodoxie occidentale*, traducción Touraille. París, 1958. Igualmente las revistas ortodoxas *Contacts* y *Le Messager*.

2. Existe también una *iglesia ortodoxa de Francia* cuyos orígenes son muy curiosos. Un antiguo vicario de Saint Etienne-du-Mont, en París, antiguo profesor del Instituto Católico, Monseñor Winnaert, abandonó en 1920 la Iglesia católica porque había sido acusado, parece ser que injustamente, de tendencias modernistas. Se unió en principio a la iglesia anglicana, luego a los «Viejos Católicos», hostiles a la infalibilidad pontificia. Después fundó su propia iglesia, llamada «iglesia libre católica». Tras una tentativa de volver al seno de la Iglesia católica, se inclinó hacia el patriarcado de Moscú, que tras cierta vacilación lo admitió al fin junto con su Comunidad con el nombre de «iglesia católica ortodoxa occidental». Poco después, Monseñor Winnaert murió. Le sucedió su colaborador Eugrafio Kovalevski, ruso, nacionalizado francés, que creó la parroquia de Santa Irene y el Instituto ortodoxo francés. En 1953 fue condenado por el patriarca de Moscú, y durante un tiempo la «iglesia católica ortodoxa occidental» pasó a depender de la iglesia ortodoxa rusa de la calle Daru, que depende a su vez del patriarca de Constantinopla, pero luego se separó para unirse al Sínodo de los emigrados. El Padre Kovalevski sigue dirigiendo esta iglesia, que cuenta con un centenar de fieles.

1. Prefacio al libro del Padre Le Guillou citado en las notas bibliográficas.

lentas. Frecuentemente estos núcleos, rígidos en su santa rutina, conciben a la iglesia como un ghetto, o, si se prefiere, como una fortaleza de la que es extraordinariamente peligroso salir. El movimiento ecuménico y la aproximación a los protestantes no ha tenido más vigilantes adversarios, y cuando, hacia 1958, con Juan XXIII y Pablo VI, se esbozó la corriente de aproximación entre ortodoxos y católicos, las reacciones fueron vivas y a menudo escandalizadas.[1] Las campañas de prensa contra Roma, el Vaticano, las escuelas católicas en países ortodoxos, han disminuido en su frecuencia, pero no en su violencia, y, desde luego, no han cesado. En ciertas diferencias de actitud se puede ver el reconocimiento de la profunda desunión de la iglesia ortodoxa, desunión cuyos signos, como hemos comprobado, son numerosos. Se han realizado también esfuerzos para remediar esta situación. Los diarios y revistas de muchos medios ortodoxos se hacen intérpretes del ardiente deseo de un creciente número de fieles que aspiran a ver el fin de la desunión entre patriarcas y autocefalias, que es para ellos una razón de debilidad y de escándalo.[2]

En ello radica, sin duda, la clave del problema de la ortodoxia y su papel en el mundo cristiano. «No hay la menor duda —dice el Padre Le Guillou, comentando una observación del Padre Schmemann—, de que las disensiones y los desórdenes que, ¡ay!, han entenebrecido la vida de la iglesia ortodoxa en estos últimos decenios, se hallan, de un modo u otro, ligados al problema de la primacía, o, más bien, a la ausencia de una concepción precisa y común a toda iglesia por lo que se refiere a la naturaleza y función de esta primacía. Y, por otra parte, este problema, siempre planteado, es el obstáculo mayor para un desarrollo positivo y fecundo de la vida eclesial en los lugares donde no se encuentra ensombrecida por abiertas disensiones.»[1]

¿Puede resolverse este problema de la primacía ortodoxa en el cuadro exclusivo de su iglesia? Precisamente, por ser esencialmente tradicional, no puede olvidar que los gloriosos patriarcados de los tiempos antiguos eran cinco, que su lista no se limitaba a Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén, sino que el primero era Roma. En el seno de la Iglesia universal podrían situar sus riquezas místicas dentro del marco jurídico providencialmente establecido por Roma, y añadir su impulso espiritual al esfuerzo de promoción cristiana del mundo que están intentando católicos y protestantes. Así la iglesia ortodoxa encontraría la solución a su triple problema: desunión, aislamiento e inmovilismo. La reorganización de la Iglesia católica, propuesta como fin al Concilio por el Papa Juan XXIII, podría, ciertamente, ayudar a la ortodoxia a sentir más plenamente esta exigencia. No es un azar que el Papa Juan y luego, siguiendo su ejemplo, su sucesor, S.S. Pablo VI, dediquen al Oriente ortodoxo una atención plena de respeto y de fraternal afecto.[2]

---

1. El Sínodo de Atenas protestó contra la entrevista del patriarca Atenágoras y el Papa, en enero de 1964. Sin embargo, en la reunión panortodoxa de Rodas, en noviembre, el clima fue mucho más irénico.

2. La Conferencia de Rodas supone el primer esfuerzo en el sentido deseable.

1. Le Guillou, op. cit., página 116.

2. Este capítulo sobre la iglesia ortodoxa fue releído por el Padre Kniazeff, profesor de Teología ortodoxa en el Instituto San Sergio, de París, y por el Reverendo Padre Le Guillou, o. p., del Centro Istina. A ambos se lo agradecemos calurosamente.

V. LOS MAS ANTIGUOS SEPARADOS DE ASIA Y DE AFRICA

Las rupturas del siglo V

La iglesia ortodoxa no es la única que, en Oriente, aparece separada. Más allá, tanto en el tiempo como en el espacio, existen otras comunidades cristianas —algunas de mínima importancia numérica— que reivindican orgullosamente su independencia total frente a Bizancio y frente a Roma. Estas iglesias nacieron en el Oriente bizantino, en una época en que la Iglesia era aún una y universal, más de seis siglos antes del cisma de Miguel Cerulario, y por razones que no eran solamente cuestión de disciplina, sino que ponían en tela de juicio, de manera grave, el elemento revelado de la fe. Consideradas como heréticas, tanto como cismáticas, estas iglesias han atravesado, a lo largo de los siglos, circunstancias complejas que han contribuido a fijarlas con ciertos caracteres que han acabado de aislarlas. Varias de estas iglesias, no obstante, se niegan a aceptar las interpretaciones que la teología tradicional da de su Credo, y llegan hasta discutir que se las pueda considerar heréticas.[1] Esto no ayuda a simplificar el cuadro que se puede trazar de estas tan venerables como discutibles supervivencias de un pasado confuso.

Estas iglesias orientales, que reúnen unos cinco millones de fieles en Asia y nueve en Africa —con un modesto anejo en América y Occidente, formado, sobre todo, por emigrantes egipcios, sirios, libaneses y armenios—, pueden ser agrupadas en dos formaciones esenciales: *nestorianos y monofisitas*. Estos dos nombres evocan los violentos debates que desgarraron a la Iglesia, y más particularmente a la Iglesia de Oriente, durante el siglo V, prolongación e incluso, en cierto sentido, conclusión de la terrible crisis que la había agitado durante el siglo IV, crisis que permanecerá unida para siempre al nombre de Arrio. Este sacerdote, griego de Egipto, austero y piadoso, cuyo bello rostro demacrado y palabra vibrante conmovían a las multitudes de Alejandría, había propuesto, hacia el año 320, una interpretación del misterio de la Encarnación, que entusiasmó a unos y escandalizó a otros. Ciertamente, es imposible para el espíritu humano comprender cómo Dios ha podido tomar un cuerpo carnal, y más aún, cómo las dos naturalezas, la divina y la humana, se conciliaban en Jesucristo. La misma definición de misterio supone que algo es irreductible al análisis racional que sólo se alcanza por el alma iluminada por la Gracia. Partiendo de una idea exacta, la de la grandeza inefable y sublime de Dios, absoluto del Ser, del Poder y de la Eternidad, Arrio expuso en principio que la esencia de Dios era incomunicable, lo que suponía, en conclusión, que fuera de El todo es creatura. Todo, incluso Cristo. Así, pues, Cristo no era esencialmente Dios, sino una creatura única, excepcional, viva expresión de la Sabiduría increada, en quien el Verbo de Dios había podido residir: un hombre, en definitiva, que, por sus virtudes sobrenaturales, había probado que merecía el título, que cualquier hombre puede pretender, de «Hijo de Dios». Condenado en el Concilio de Nicea, el arrianismo, minado por las disensiones, no tardó en ir perdiendo terreno en el Oriente bizantino, donde el espíritu de especulación se congratulaba de hallar una ocasión de contradecir las tesis del teólogo alejandrino. Pero la doctrina arraigó en numerosos pueblos bárbaros germánicos de las fronteras, que veían en este Cristianismo desnaturalizado una exaltación del hombre, halagadora para sus instintos. La doctrina siguió, no obstante, inquietando a los espíritus y obligando a los teólogos a plantear el problema de las relaciones, en el seno de Cristo Jesús, de las dos naturalezas que el Concilio de Nicea había proclamado tan reales una como otra, pero unidas indisolublemente. Las discusiones eran, a principios del siglo V, especialmente vivas al suscitar una franca rivalidad de escuelas entre los dos grandes centros de la teología en aquel tiempo: Alejandría y Antioquía.

El problema de la unión en Cristo de las dos naturalezas puede ser abordado de dos maneras. O bien, según el prólogo del *IV Evangelio*, según San Juan, partiendo del Verbo divino que reside desde la eternidad en el seno del

1. Véase nota al fin del presente capítulo.

Padre, y representarlo convertido en hombre en un cierto momento del tiempo para operar la salvación del mundo —y esto era lo que se enseñaba en la escuela de Alejandría, donde la metafísica ocupaba un lugar de honor. O bien, partiendo de la figura adorable que vemos en los *Evangelios*, considerando todos sus rasgos, tan conmovedores, que lo acercan a nosotros, descubrir, a través de su comportamiento, y especialmente de sus milagros, pruebas de su dignidad. Y ésta era la tesis preferida de los maestros de Antioquía, psicólogos y místicos. La verdad total es evidentemente que Cristo es a la vez el Verbo y el hombre perfecto, el «Hijo de Dios» en el sentido más amplio del término, y Dios hecho hombre. Pero según dominara una idea, descuidando la otra, se caía igualmente en el error. Y esto fue lo que ocurrió en el siglo V, con dos movimientos de ideas que turbaron muchas conciencias e hicieron surgir dos herejías cristológicas que la historia conoce bajo los nombres de nestorianismo y monofisismo. En suma, en el siglo IV se había disputado sobre la divinidad de Cristo, negada por Arrio; en el V se discutió sobre su humanidad.

Ya en los años 360 y siguientes, el virtuoso y sabio Obispo Apolinario de Laodicea, que había luchado valerosamente contra el arrianismo, demostrando que el Verbo era realmente Dios increado, es decir, que el muerto en la Cruz era verdaderamente Dios, «Hijo de Dios», había desviado la sana doctrina sosteniendo que el Verbo, en Jesús, había ocupado el lugar del alma, lo que explicaba, según él, que en Cristo no hubiera huella de pecado. ¿Cómo —se preguntaba— dos elementos tan radicalmente diferentes como la naturaleza divina y la naturaleza humana pueden unirse? Dos mitades de manzana pueden soldarse y formar un fruto completo, pero no lo pueden hacer la mitad de un melón y la mitad de una manzana. Así, pues, Cristo no es un hombre completo: es una mitad de hombre a la que se ha soldado la divinidad del Verbo. Denunciado en varios sínodos provinciales, el apolinarismo fue condenado definitivamente por el Segundo Concilio de Constantinopla, el mismo que completó las fórmulas del Concilio de Nicea.

Como acostumbra a ocurrir en la historia de las ideas, en la que una tesis exagerada provoca una antítesis no menos excesiva, el apolinarismo suscitó vehementes protestas y tomas de posición categóricas. El principal doctor de la Escuela de Antioquía, Diodoro, que, en el 378, fue nombrado Obispo de Tarso, en Cilicia —patria de San Pablo—, afirmó que había que distinguir en Cristo entre el «Hijo de Dios», que era Dios, y el «Hijo de David», nacido de María. Entre ellos, decía, había una «unidad moral». Su mejor discípulo, Teodoro, Obispo de Mopsuesta, se apasionó por lo que hoy llamaríamos la «psicología» de Jesús, y analizó con mucha lucidez las virtudes excepcionales del más alto modelo imaginable, insistió sobre las tentaciones que había sufrido y rechazado, sobre los sentimientos de ternura o de cólera que había manifestado, dejando en la sombra los aspectos divinos de la personalidad, y todo esto tan hábilmente formulado que, de momento, nadie pensó que su actitud supusiera el menor peligro. Pero cuando las tesis de Diodoro y de Teodoro fueron adoptadas, simplificadas y sistematizadas por el más notable de sus discípulos, Nestorio, llamado en el año 428 a la sede de Constantinopla, estas tesis provocaron el escándalo. Para él, y para su amigo y adjunto Anastasio, sacerdote de Antioquía, las dos naturalezas de Cristo debían ser separadas: había que distinguir netamente al hombre del Dios. No había derecho a atribuir a Dios las propiedades, los sentimientos, las pasiones del hombre Jesús. Se imponía así una consecuencia lógica: no se debía decir: «Dios ha muerto por nosotros», o «el Hijo de Dios ha sido crucificado». A pesar de las fórmulas apaciguadoras de que rodeaban sus discutibles aserciones los nestorianos, la realidad es que no cambiaba el fondo de la cuestión. Anastasio, desarrollando su tesis, llegó a proclamar desde el púlpito que no era el «Hijo de Dios» quien había nacido de la Virgen María, sino un hombre, a cuya naturaleza habría de unirse la naturaleza divina; y, en consecuencia, la Virgen no tenía derecho al título de «Madre de Dios», *Theotokos*, sino solamente al de «Madre de

Cristo», *Christotokos*. Esta afirmación desencadenó el escándalo. En plena iglesia los fieles alzaron sus voces de protesta. Nestorio protegió a su subordinado e intentó arreglar las cosas —verdad es que de modo complicado y embarullándolas aún más— con lo que entró a su vez en la disputa. Un laico, Eusebio, que más tarde habría de ser elegido Obispo de Dorylea, lo denunció públicamente como hereje. San Cirilo de Alejandría, poderoso y combativo talento teológico, lo atacó violentamente, satisfecho en el fondo de poder poner en entredicho a un maestro de la escuela de Antioquía. Pronto intervinieron en la cuestión el Papa y las dos princesas que gobernaban en Bizancio en nombre del Basileo Teodosio II: su mujer Eudoxia y su hermana Pulqueria. El asunto tuvo inmediatamente repercusiones políticas, pues en Bizancio el pueblo era muy devoto de la *Theotokos*, la «Madre de Dios». En Siria se vio en los ataques a Nestorio una maniobra de griegos y alejandrinos contra los maestros de Antioquía. En el año 431 se reunió un Concilio en Efeso, y San Cirilo y el legado del Papa fueron llevados a hombros, mientras Nestorio era abucheado. En el Concilio fue condenado Nestorio, y se le obligó a exiliarse a Petra, luego al gran oasis egipcio donde permaneció hasta su muerte, obstinado defensor de su tesis.

Mientras tanto, como un movimiento pendular, salía de las violentas refutaciones del nestorianismo otra herejía, heredera en sustancia de la de Apolinario. San Cirilo, muy cuerdamente, para evitar que los nestorianos, al verse sin salida, se encontraran abocados a la secesión, había intentado, con el teólogo Juan de Antioquía, fórmulas que resultaran aceptables para todos. Su sucesor, Dioscoro, declaró que esta moderación era criminal, y abrumó con vejaciones a los antiguos amigos de Nestorio que se habían sometido lealmente a los decretos del Concilio. Al mismo tiempo, Dioscoro y sus partidarios formularon tesis radicalmente opuestas a las de Nestorio, pero también atacables. Nació así el monofisismo, es decir la doctrina de la «Unica Naturaleza» o, mejor aún, los monofisismos, porque muy pronto esta doctrina se dividió en múltiples ramas, en cuyo detalle sería en vano entrar.

Para los monofisitas, en Cristo había una sola naturaleza y no dos, asociadas, según la fe, por una «unión hipostática». La humanidad había sido absorbida por la divinidad, fundida en ella como una gota de agua en el océano. La fórmula de San Juan «El Verbo se hizo carne» significaba para ellos: «El Verbo se difundió en la carne.» Todo lo que hay de humano, de patéticamente humano en el misterio de la Encarnación, quedaba aniquilado, reducido al estado de vago símbolo: ¿puede un Dios sufrir y morir como un hombre? Al mostrar, contra los nestorianos, un Cristo no revestido sólo de la miserable humanidad, sino iluminado por la gloria divina, los monofisitas amputaban de la Revelación cristiana la mitad de su verdad.

El asunto del monofisismo pasó del plano de la controversia teológica al de disputa pública cuando el clan de los partidarios de la única naturaleza encontró un jefe, el monje Eutiques, cuya ciencia era muy inferior a su ambición, pero que tenía gran influencia en el palacio imperial, donde su sobrino tenía un alto puesto. El asunto tomó entonces carácter de una batalla entre damas: Eudoxia, esposa de Teodosio II se mostró favorable a Eutiques, mientras Pulqueria, hermana del Basileo, furiosa al ver cómo su cuñada gobernaba ante la abulia de su débil hermano, se declaró antieutiquiana convencida. Intervino en la lucha el mismo Eusebio que había lanzado el primer ataque contra Nestorio. Un Concilio local reunido en Constantinopla en el año 448 excomulgó a Eutiques, que apeló a Dioscoro, patriarca de Alejandría, quien le dio la razón aunque sólo fuera para manifestarse antigriego, y apeló igualmente al Papa, que era en aquel entonces San León, el más grande pontífice de su tiempo, el mismo que hizo retroceder a Atila. Informado por Flaviano, patriarca de Constantinopla que había permanecido fiel a la verdadera doctrina, San León compuso la *Epístola dogmática a Flaviano*, que causó una enorme impresión. Pero no bastó para devolver la cordura a los ánimos. En el año 449 se reunió un

nuevo Concilio en Efeso y en él la violencia alcanzó extremos inimaginables: los Padres hablaron de cortarse en pedazos, se depusieron mutuamente, llegaron a las manos; los monofisitas apelaron a la fuerza, y la chusma del puerto intervino en las discusiones. El patriarca Flaviano murió a causa de los malos tratos recibidos, y la historia dio a este lamentable episodio el nombre de «Bandidaje de Efeso». Nadie sabe adónde se habría llegado si dos años más tarde Pulqueria no hubiera tomado el poder con su marido Marciano, y ordenado la convocatoria de un nuevo Concilio.

En Calcedonia, en el año 451, seiscientos Padres condenaron al monofisismo y proclamaron: «Confesamos un solo Jesucristo, hijo único de Dios, en quien reconocemos dos naturalezas, sin confusión, absorción, división, ni separación.» [1]

Así pues, en el año 451 todo parecía terminado; y lo estaba, en efecto, desde el punto de vista doctrinal. Y sin embargo, este año señaló el punto de partida del proceso de ruptura y fragmentación que debía proseguir hasta nuestros días. Los teólogos de los dos clanes extremistas se alzaron en protesta contra la fórmula calcedónica. Para unos era demasiado nestoriana, para otros demasiado poco conforme a la enseñanza de San Cirilo. Estas disensiones doctrinales quizá no hubieran bastado, a pesar de todo, para provocar escisiones, si no hubieran intervenido otras razones. Podemos suponer, sin excesivas dudas, que los fellahs de las riberas del Nilo o los beduinos de Siria no tenían de estas tesis más que un conocimiento muy vago. ¿Por qué, pues, estas dos doctrinas desviacionistas arrastraron a las masas y llevaron a la constitución de verdaderas iglesias, iglesias que perdurarían hasta nuestro tiempo? Mientras tanto, otras herejías contemporáneas, como el pelagianismo, se hundieron muy pronto en las arenas de la historia, y el mismo arrianismo, después de imponerse con apariencia de hecho definitivo a los germanos conquistadores, fue reducido cómodamente por la Iglesia de Occidente.

Ocurrió que los teólogos encontraron un vigoroso apoyo en la conciencia de las masas. En el siglo V el Imperio bizantino estaba ya trabajado por las fuerzas de ruptura que dos siglos después, en el momento de la invasión árabe, habrían de acabar con él fácilmente. Las provincias odiaban a los griegos, en quienes veían funcionarios altivos, voraces recaudadores de impuestos; y por lo menos tanto como a los funcionarios imperiales odiaban a los prelados que Constantinopla les imponía. La rivalidad entre Antioquía y Alejandría, aunque aparecieran como aliadas en el odio común a Bizancio, acababa de hacer explosiva la situación. Las dos viejas metrópolis mostraban su irritación contra la primacía de que ostentosamente hacía gala Constantinopla, con el pretexto de que el emperador había hecho de esta ciudad su capital. Las dos herejías fueron pues la ocasión esperada desde hacía tiempo por las masas tiranizadas por Bizancio para sacudirse en parte el pesado yugo que las oprimía. Y uno de los signos inmediatos de esta liberación fue, en diversos países de Oriente, el abandono del griego como lengua litúrgica.

Se constituyeron iglesias monofisitas en Siria y entre los coptos de Egipto, mientras en Mesopotamia se creaban iglesias nestorianas. La Persia sassánida, en perpetuo conflicto con Bizancio, impulsó a sus cristianos a separarse de la sede constantinopolitana y a adoptar el nestorianismo. Rasgo característico de este Oriente Próximo, donde el mapa de las regiones iba complicándose de siglo en siglo y cada comunidad cristiana se presentaba con caracte-

1. El mejor resumen de las tesis básicas de todas estas discusiones del siglo IV y V, es el de Dom G. Aubourg, en un artículo aparecido en *Fédération*, de enero de 1952 bajo el título: *Aux assises de la civilisation occidentale; le Concile de Chalcédonie*. «Para ser el Salvador que deifica, Cristo debe ser Dios, consustancial a Dios: así (se declaró) en Nicea contra Arrio (325). Debe ser hombre total, consustancial a todos nosotros: así se declaró en Constantinopla, contra Apolinario (381). Hombre y Dios, y sin embargo uno: así se declaró en Éfeso contra Nestorio (431). Y que siga siendo, sin embargo, dos a causa de su una y otra naturaleza: así se declaró en Calcedonia contra Eutiques (451). Y de ese modo se llegará a la síntesis en el equilibrio de las nociones.»

res cada vez más marcados como comunidad étnica y nacional, con su propia jerarquía, sus ritos, su lengua, sus tribunales, y un jefe religioso propio, que a menudo era al mismo tiempo jefe político, el conductor de su pueblo. Todos los esfuerzos realizados por los Basileos para reducir a tan diversos pueblos a una unidad de fe, fracasaron: no pudieron conservar dentro de la gran iglesia más que minorías, desdeñosamente calificadas de *melkitas*, es decir «realistas», por los herejes. En el siglo VII, al establecer el Islam en todo su imperio una unidad política que ignoraba las divergencias religiosas entre los cristianos, acabó por afirmarse esta división. Estas comunidades, constituidas en el siglo V, han logrado sobrevivir tras quince siglos de afrentas y de humillaciones.[1] Se encuentran extendidas desde Armenia a Etiopía, del Líbano a la India. Dispersas, aisladas, han ido adoptando aspectos diferentes y a veces muy curiosos. Las hay minúsculas, muy pobres, débiles; otras, al contrario, son ricas, poderosas, en plena actividad. Todas nos resultan venerables por la convicción profunda que conservan de ser depositarias del Mensaje de Cristo, guardianas de la fidelidad.

Antaño tan grande, hoy minúscula: los "asirios" nestorianos

De las dos grandes desviaciones cristológicas, la que peor se ha mantenido es la de Nestorio. Los fieles de esta doctrina no son hoy más que unos 80 000, repartidos en diversos grupos en Mesopotamia, en las montañas kurdas y en el Líbano, con un anexo en los Estados Unidos y otro, modestísimo, en la India. Son los descendientes del viejísimo pueblo caldeo, cuya gloria se remonta a cuatro milenios, o, más exactamente aún, los descendientes de la pequeña minoría de creyentes que en el momento de la invasión musulmana permanecieron fieles a la fe de Cristo. Su más determinante característica es su rito especial, el rito caldeo, con usos algo diferentes a los de Bizancio, y cuya lengua litúrgica es el caldeo, que el pueblo ya no comprende, y el clero apenas. Ellos mismos rechazan el calificativo de nestorianos, y durante mucho tiempo prefirieron el de «surayé», es decir, sirios, que les recordaba el origen de su iglesia, pero lo abandonaron tras la Primera Guerra Mundial, para adoptar el de «asirios», dejando el de caldeos a sus hermanos de raza que en el siglo XVII se unieron a Roma. Dispersos por territorios de seis Estados: Irak, Irán, Siria, Turquía, Líbano, Rusia, sin hablar de América, han tropezado siempre con muchas dificultades para salvaguardar su unidad.

Han llegado a ser nestorianos sólo por las razones contingentes, políticas y administrativas, que hace un momento recordábamos. Su iglesia se proclama extremadamente antigua, nacida de la predicación del Apóstol Santo Tomás y de sus adjuntos, los Santos Aggai y Mari. En el siglo IV esta iglesia estaba ya sólidamente arraigada, y el obispo de Seleucia-Ctesifonte se hacía reconocer una primacía con el título de *catholicós*, es decir delegado del patriarca de Antioquía. La mayoría de estos caldeos cristianos vivían entonces bajo la tutela del Imperio persa, dueño de Mesopotamia. Bajo Sapor II, una persecución desencadenada por los fanáticos de la vieja religión dualista irania estuvo a punto de aniquilarlos. Pero un Sha, más tolerante y más hábil, a principios del siglo V, se entendió con la Iglesia cristiana, que en el año 424 se declaró independiente de Antioquía y adoptó el nombre de «Iglesia de Persia».

En aquel momento precisamente se desarrollaban los episodios de la crisis nestoriana.

1. Utilizamos los términos «comunidad» e «iglesia» al hablar de estos grupos cristianos. El primero es más exacto que el segundo. El término «iglesia» pone más de relieve especialmente los elementos religiosos, mientras «comunidad» incluye a la vez elementos religiosos, políticos, sociales, lo que corresponde de modo más exacto a la realidad. Los términos «secta» o «denominación» que a veces se utilizan, son totalmente inadecuados. Algunos autores clasifican estos grupos según el «rito» de su liturgia, pero esto lleva a considerar como vinculadas entre sí a comunidades que se distinguen profundamente unas de otras.

Numerosos jóvenes caldeos frecuentaban en territorio bizantino la célebre Escuela de Edesa, cuyos maestros habían sido ganados todos por las tesis de los de Antioquía sobre las dos naturalezas de Cristo. Cuando en el año 489 el Basileo Zenón, buen ortodoxo, hizo cerrar la Escuela, la mayor parte de los profesores y alumnos emigraron al Imperio persa, donde el Sha, muy satisfecho de incomodar a su adversario de Constantinopla, los acogió con los brazos abiertos. El nestorianismo se convirtió así en doctrina oficial de los cristianos de Persia, e incluso se prohibió legalmente reconocer otro Credo.

Esta inmigración fue el punto de partida de una extraordinaria aventura que iba a prolongar sus peripecias durante siete u ocho siglos e influir en media Asia. Los edesios eran intelectuales de gran categoría, bien formados en el pensamiento y en la ciencia griegas. El Imperio persa carecía de gente preparada para sus cuadros administrativos, y utilizó a los recién llegados como funcionarios, médicos, financieros e incluso consejeros del Sha, con lo que los teólogos cristianos, es decir nestorianos, vivían rodeados de respeto. Lo más extraordinario es que estos cristianos lograron mantener su situación cuando la invasión musulmana derribó la dominación irania. Los Califas de Bagdad los trataron como amigos, guías, y los cristianos influyeron hondamente en el movimiento literario, científico y artístico que, desde Mesopotamia, se extendió hasta España.

La Iglesia supo utilizar con mucha habilidad el favor de que muchos de sus fieles gozaban junto a los Califas. Prosperó, creció, reunió bajo la autoridad del *catholicós* —instalado en Bagdad cuando el Califa Al-Mansur construyó esta capital— a casi todos los cristianos. Su vitalidad le permitió organizar misiones cuyo celo apostólico resultó prodigioso. Los kurdos del alto Tigris fueron los primeros evangelizados. Luego los misioneros se lanzaron hasta el centro de Asia con caravanas en las que ellos mismos servían de caravaneros y de comerciantes. Tartaria, Mogolia, China, la India e incluso las islas de la Sonda los vieron llegar, emprendedores, persuasivos. Entre los turcos, entre los mogoles, realizaron tantas conversiones que llegaron a constituirse verdaderas iglesias. Llegaron también —el hecho es casi increíble— a tener en el siglo XIII 230 diócesis, agrupadas en 27 provincias. Hubo incluso, de 1281 a 1317, un *catholicós* nestoriano de raza ongunt. Sabemos que San Luis negoció una alianza con los mogoles nestorianos para coger a los turcos por la espalda, y el famoso franciscano Guillaume de Rubrouk, recibido en la capital del Gran Khan, encontró monjes nestorianos que eran capellanes de parte de la Corte. Incluso en China, donde se establecieron también algunos misioneros nestorianos, se han encontrado inscripciones dejadas por ellos, como la famosa estela de Si Ngan Fou, y en el Tíbet algunos han creído encontrar la huella de su enseñanza en ciertas prácticas del budismo tántrico. Esta expansión resulta algo verdaderamente prodigioso.

Sin embargo, la ruina que comenzó a principos del siglo XIV se consumó a fines del mismo siglo con la invasión de Tamerlán. El terrible conquistador de las estepas no se preocupaba demasiado de sutilezas religiosas. Los cristianos nestorianos fueron arrastrados con la caída del Imperio mogol. Los de Mesopotamia y países próximos se sintieron cruelmente aislados. Varias veces intentaron un acercamiento a Roma, especialmente en 1552, cuando se fundó la primera iglesia caldea unida, luego en 1672, año en que quedó verdaderamente constituido el catolicismo caldeo, que tuvo a su frente, desde 1681, al patriarca de Babilonia. Pero la situación, para el conjunto de los cristianos, nestorianos y católicos, se fue haciendo cada vez más precaria. Las persecuciones, las guerras continuas entre turcos y persas llevaron a los asirios más enérgicos a instalarse en las montañas impenetrables de Hakkiari, al sur del lago de Van, donde hallaron la manera de sobrevivir, a base de increíbles esfuerzos y de una extremada austeridad, organizados según sus viejas costumbres tribales en las que apenas se distinguía lo social de lo religioso, bajo la dirección de su *Malik* y de su patriarca hereditario. Pero esto, sin embargo, no impedía que las disensiones hicieran presa

en su iglesia hasta el punto de que llegó a haber tres patriarcas nestorianos al mismo tiempo. La sede patriarcal, tras haber errado de Seleucia a Bagdad, de Bagdad a Mosul, acabó por establecerse en un lugar casi inaccesible del Kurdistán, Kotchanés, donde aún permanece.

El siglo XIX encontró, pues, a la iglesia nestoriana en plena decadencia. Muchos de sus fieles, por miedo a las persecuciones o para evitar las dificultades administrativas, se habían convertido al Islam. Sobrevivían apenas 100 000. El monaquismo, que antaño había alcanzado un extraordinario esplendor, estaba arruinado: de doscientos conventos sólo quedaban treinta, cada vez más despoblados. Y nada parecía poder frenar la decadencia. Todo el siglo XIX y gran parte del XX se caracterizaron para estos desgraciados cristianos con una sola palabra: persecución. Algunas fueron terribles. En 1843 los kurdos atacaron por sorpresa a los cristianos en todo su territorio y mataron a millares. Luego volvieron a atacarlos en 1846, aniquilando lo mejor de su clero. Las desgracias continuaron en 1860, mientras el yugo turco se iba haciendo cada vez más pesado.

La Primera Guerra Mundial fue para los asirios el peor drama de su historia, a pesar de que ésta cuenta con muchas y terribles tragedias. Cansadas del yugo turco, las tribus aceptaron en 1915 el ofrecimiento de los Aliados, los rusos especialmente, para que abandonaran sus montañas y se unieran a ellos. Inglaterra había prometido al «más pequeño de sus aliados», como se decía entonces, que su nación, tras la victoria, sería independiente. El patriarca movilizó a sus asirios por la causa de la libertad. Tras batirse heroicamente entre los *levies*, las tropas auxiliares británicas, los asirios vieron decepcionados cómo su patria, las amadas montañas de Hakkiari, era entregada a los turcos por la Sociedad de Naciones. Los asirios fueron instalados en territorio del nuevo estado iraquí, sin que nadie tomara medidas serias para protegerlos. La tensión fue creciendo de año en año, y en 1933 se produjo la explosión. El patriarca fue colocado en situación de «residencia forzosa», y un millar de asirios tomaron las armas en protesta. Un choque entre estos asirios y las tropas iraquíes, cerca de la frontera siria, desencadenó represalias atroces. Tuvo lugar lo que hoy se llama un genocidio: pueblos enteros fueron destruidos, incendiados, sus habitantes muertos, a menudo tras inconcebibles torturas. Unos pocos millares se refugiaron en Siria, entonces bajo pabellón francés. Inquietos tras la proclamación de la independencia siria en 1937, parte de ellos emprendió de nuevo la ruta del exilio y se estableció en el Líbano. Atroz y dolorosa historia la de este pueblo, cuyo trágico destino se refleja en estas cifras: apenas quedan en el Oriente Medio 70 000 asirios; unos diez mil más se establecieron en los Estados Unidos.[1]

Teóricamente, la iglesia nestoriana conserva la misma estructura del pasado. Al frente de ella hay un *catholicós*, bajo cuya autoridad cinco obispos dirigen otras tantas diócesis. En realidad, la organización diocesana es tan vaga que escapa a toda precisión; en cuanto al *catholicós*, «heredero del apóstol San Tadeo», si bien está rodeado de pompa, tiene realmente poca posibilidad de acción. Su designación se realiza mediante un sistema sorprendente: la función viene transmitiéndose hereditariamente, dentro de la misma familia, desde el siglo XV. Pasa, en general, de tío a sobrino, por procedimientos sutiles. Se exige que el hombre que ha de ser *catholicós* no haya comido carne jamás, y, de acuerdo con un régimen alimenticio adaptado a esta prohibición, se educa al futuro candidato a la sede. A veces las más altas funciones de la iglesia recaen en un niño de doce años, cosa que ocurrió en 1920. Todos los *catholicós* se llaman Simón —*Shimun*, en caldeo—, en memoria del fundador de la dinastía sacerdotal, y este apelativo va precedido del nombre del titular y seguido del número de orden. Los destinos de los más

1. Mientras tanto, la iglesia caldea unida a Roma, que en 1913 contaba 102 000 fieles, fue asolada también por la persecución, y en 1935 contaba sólo 70 000; pero se ha recuperado, y según las últimas cifras, correspondientes a 1962, los fieles ascienden ya a 190 000.

recientes *catholicós* han sido muy agitados: Mar Benjamín Shimun XIX, elegido en 1903, a los dieciséis años, y que, según parece, se interesaba más por los caballos que por la teología, lanzó a su pueblo a la guerra contra los turcos en 1915, tuvo que huir en el momento de la Revolución rusa y fue asesinado por un kurdo. Mar Polus (Pablo) Shimun XX intentó incorporar a toda su iglesia al catolicismo, y murió, en 1920, en circunstancias misteriosas. Tras un interregno, en el que gobernó la hermana del difunto, Surma Khanem, recayó el patriarcado en el hijo de ésta, de doce años de edad, que tomó el nombre de Mar Eshaii (Jessé) Shimun XXI. Muy pronto se le plantearon dificultades con el gobierno de Bagdad, y, tras un tiempo de cautiverio, se sintió tan amenazado, que, en 1940, prefirió establecerse en Chicago, y allí permanece desde entonces, aunque haya afirmado su sumisión al gobierno del Irak. Continúa llamándose «Patriarca *catholicós* de los asirios y de Oriente», pero en el país hay otro *catholicós* que rige la iglesia con una autoridad apenas discutida.

A pesar de tan duras pruebas y de las circunstancias desgraciadas que han atravesado, el minúsculo resto de asirios nestorianos mantiene una fe digna de respeto. Los fieles acuden regularmente a los oficios y participan con la mejor voluntad en la venerable liturgia caldea, originada en la de Antioquía, que se asegura es casi idéntica al gran *Hallel* judío, a la comida del cordero pascual. Se compone esta liturgia de letanías especiales y de gestos particulares, como la «presentación de las manos a Dios», antes de la anáfora (prefacio). Es difícil discernir entre el canto y la parte oral, pues ésta, ritmada, se aproxima a una recitación. Pero, a pesar de la auténtica suntuosidad de las frases litúrgicas, en estas iglesias todo es muy pobre. También lo es el clero, un clero cuyos efectivos no pueden ni ser estimados numéricamente y que no se forma en ningún seminario. Las diferencias dogmáticas entre su iglesia y las de Roma o Bizancio no son muy claras: los sacerdotes asirios han reprochado a los misioneros protestantes el no rendir veneración a la Virgen, cosa que, tratándose de nestorianos, resulta inesperado. De los siete Sacramentos han modificado la Penitencia y la Extremaunción. El monaquismo ha desaparecido casi por completo; subsisten sólo en Irak algunas minúsculas comunidades mezcladas con grupos monofisitas, pero el más ilustre monasterio, el de Rabban Hormuz, llamado el «convento rojo», por el color de sus muros, está ocupado por monjes caldeos católicos.

La situación, como se ve, es desoladora. Sin embargo, desde hace algún tiempo se ha organizado entre los asirios emigrados un movimiento, cuyos centros son Chicago y Hassetché, en Siria, que intenta hacer revivir la vieja nación cristiana de Asiria. Varios descendientes de las antiguas familias que regían las tribus se han vinculado a este movimiento. Se intenta ayudar moral y materialmente a los hermanos que han permanecido en Irak y en los países vecinos, y se hacen llamamientos a las grandes potencias para que apoyen la independencia del pueblo asirio y su reagrupamiento. Hostil al patriarca Mar Eshaii Shimun, al que reprocha haberse nacionalizado en los Estados Unidos para aprovecharse de las ventajas de su nueva ciudadanía, esta vanguardia ha fundado en Chicago una iglesia independiente, *The American Assyria Apostolic Church*, dirigida con mucha dignidad por un miembro de la familia patriarcal, el Reverendo Sadok de Mar Shimun. Los separados parecen atraídos por la iglesia anglicana y, sobre todo, por la Iglesia católica, cuyas misiones, con sus escuelas y sus hospitales, se muestran infinitamente más activas y eficaces que su propia iglesia. Quizá con estos supervivientes de un pasado tan glorioso como desgraciado sean las posibilidades de unidad más inmediatas y mayores.

Los descendientes de "Jacobo el Mendigo"

El monofisismo se ha mantenido, en extensión e importancia, mucho mejor que el nestorianismo. Sería mejor quizá decir *los* monofisismos, porque el movimiento se escindió muy

pronto en diversas tendencias que continuaron subdividiéndose en el curso de los siglos. La más antigua de estas iglesias disidentes, la que es prolongación más directa del clan monofisita de los orígenes, tiene por marco geográfico a Siria, con prolongaciones hacia la cadena del Taunus, un poco en el Asia Menor y algo más en Mesopotamia, donde sus comunidades están tan mezcladas con los nestorianos —y con los melkitas ortodoxos, y con los maronitas y con los católicos de diversos ritos—, que el viajero no puede llegar a saber con precisión ante qué variedad religiosa se encuentra. Se conoce esta rama monofisita con el nombre de *iglesia jacobita.*

Este nombre recuerda una página muy curiosa de la historia del Cristianismo oriental, y con ella también a una figura muy singular. Cuando en el Concilio de Calcedonia del año 451 se condenaron los errores de Eutiques, la mayoría de los sacerdotes y monjes de Siria se negaron a aceptar la sentencia, porque veían en ella —equivocadamente, se cree hoy— una condenación a San Cirilo. Desde el año 451 al 518 la sede de Antioquía conoció una sucesión de patriarcas ortodoxos y monofisitas, según los emperadores fueran «calcedónicos militantes», hostiles a las doctrinas del Concilio o indiferentes. En el siglo VI dos grandes Basileos, Justino y luego su célebre sobrino Justiniano, tomaron medidas radicales contra los disidentes. Todos los obispos sospechosos de monofisismo fueron encerrados en conventos; pero nadie ignora que si Justiniano era poderoso, no lo era menos su esposa Teodora. Ésta mostraba ciertas simpatías hacia los monofisitas, y, sobre todo, uno de los peones de la política personal que la emperatriz realizaba a espaldas de la de su marido, era un jeque beduino, el de los gassanidas, aliado y mercenario de Bizancio en territorios donde había proliferado el monofisismo. Cuando Harith ibn Djaballah pidió a la emperatriz que le diera por súbditos a algunos de los obispos de la secta, Teodora accedió. Y así accedió al primer plano de la secta un monje de Constantinopla llamado Jacobo Zamalos.

Éste era realmente un hombre de avasalladora personalidad, un alma ígnea, temperamento de excepcional vigor. Consagrado obispo de Edesa en el año 543 —los jacobitas señalan esta fecha como la de origen de su iglesia— por orden de Teodora, y en condiciones que parecen poco claras, no se quedó en su ciudad episcopal, donde gozaba de la protección del jeque Djaballah, sino que se lanzó a una acción de propaganda a través de toda la Siria bizantina. Como la policía imperial iba tras él para aprisionarlo, se disfrazó de mendigo: de ahí procede el apodo de Jacobo Baradai (o Baradeo), «Jacobo el Mendigo».

En su viaje de proselitismo, Jacobo el Mendigo hablaba en los conventos, lograba nuevos adeptos, consagraba obispos, incluso llegó hasta Egipto en medio de dificultades enormes derivadas no sólo de la persecución policíaca, sino también de las disensiones surgidas en el seno de su misma iglesia, al oponer algunos a su monofisismo una doctrina «tritheísta», cuyas especulaciones no vale la pena seguir. A pesar de todo, el infatigable desarrapado continuó hasta su muerte construyendo su iglesia no sólo en Siria, donde quedó constituida toda una jerarquía jacobita, sino incluso en Egipto, donde instituyó un patriarcado, bajo cuya autoridad había setenta obispos. Jacobo el Mendigo murió muy anciano, en plena actividad, en camino, durante uno de sus viajes.

Quedó así constituida en el siglo VI, en Siria y las comarcas vecinas, una iglesia monofisita exactamente paralela a la iglesia oficial. Hubo un patriarca jacobita, obispos, monasterios, parroquias jacobitas. Como no podía residir en Antioquía, ciudad imperial, el patriarca fijó su sede primero en Diarkebir, luego en Mardin, fuera de las fronteras del imperio. La invasión islámica encontró en los jacobitas acogida favorable por odio a los griegos ortodoxos, pero la reconquista de Siria por el Basileo Nicéforo Focas en el año 968 les resultó nefasta, sin que lograra por ello la iglesia bizantina reintegrarlos a su seno. Con los cruzados los jacobitas mantuvieron buenas relaciones. Quien se presentara como contrario a los griegos podía contar con su ayuda. Esta iglesia se fue así manteniendo e incluso aumentó, no sin seguir soportando disensiones internas, que-

rellas, especialmente las provocadas por la rivalidad entre el patriarca de Antioquía y de todo Oriente y su representante en Persia y Arabia, el *Mafrian*.

A partir del siglo XVII la iglesia jacobita se encontró enfrentada con otro grave peligro. En 1662 parte de sus fieles se separaron de ella para formar una Iglesia católica unida a Roma. Los monofisitas intentaron aniquilarlos apelando a todos los medios imaginables, con la colaboración de las autoridades turcas; pero no lo lograron; diezmados varias veces, los sirios católicos demostraron, sin embargo, una extraordinaria vitalidad. Y su presencia habría de seguir planteando hasta nuestros días el más agudo problema de la iglesia jacobita.

En el siglo XIX la historia del monofisismo sirio se reduce a dos hechos: persecución y resistencia ante los progresos de los católicos. Como todos los cristianos, los jacobitas sufrieron las repercusiones de la política del Occidente cristiano con relación a Turquía; sufrieron las mismas persecuciones que los ortodoxos, los maronitas, los católicos y los nestorianos. Las persecuciones que acompañaron a la Primera Guerra Mundial fueron especialmente duras: casi la mitad de los fieles jacobitas perecieron entre 1915 y 1923. Los progresos del catolicismo, reconocido por el gobierno turco oficialmente en 1830 al separar a la Iglesia católica siria de la jacobita, fueron también un duro golpe. Entre 1831 y 1850 cinco obispos jacobitas se incorporaron al catolicismo romano; entre 1913 y 1923 lo hicieron doce. Personalidades como el muy erudito patriarca *Mahmani* (1898-1929), y luego su sucesor, el actual Cardenal Tappuni, ejercieron una irradiación a la que no dejaron de mostrarse sensibles los mejores elementos de la iglesia jacobita. Los resultados de estos acontecimientos quedan expresados en cifras harto elocuentes. En los tiempos de su esplendor, hacia el siglo XI y el XII, la iglesia surgida de Jacobo Baradai contaba al menos con un millón de fieles, agrupados en 163 arzobispados y 20 sedes metropolitanas. Hoy apenas tendrá 120 000 fieles, dispersos por Siria e Irak, con siete metropolitanos, tres obispos, varios sin jurisdicción. El patriarca, que reside en Mosul, ve cómo de año en año se va reduciendo su pequeña iglesia.

La iglesia jacobita ha conservado, como los asirios nestorianos, el primitivo rito de la iglesia de Antioquía, el más antiguo de la Historia del Cristianismo, muy anterior al de Bizancio. Sólo ha sustituido el griego por el siríaco —es decir, el dialecto arameo occidental— como lengua litúrgica, pero diversos pasajes del oficio, especialmente el *Epítome* y el *Evangelio*, son leídos en árabe popular, en turco o en kurdo. Hecho singular: al canon de la misa original, llamado «de San Jacobo», se han añadido otros muchos —¡setenta!—, compuestos por teólogos con deseos de originalidad, que atribuyeron su paternidad a ilustres personajes. La misa más corriente es la llamada de San Eustaquio, que es también la más corta. Cuando es solemne, la misa siríaca va acompañada de una música extremadamente complicada, al tener la gama ocho tonos como la de los bizantinos y no disponer los chantres de ningún signo musical para ayudar a su memoria. Es un canto grave, melancólico, monótono, que no carece de belleza y atractivo.

La vida religiosa de los jacobitas es, como la de los nestorianos, y como la de todos los cristianos del Oriente Medio, vigorosa y sincera: siglos de persecuciones valerosamente soportadas la han arraigado en las almas. Como sus hermanos separados, los descendientes de Jacobo Baradai han sabido morir por su religión. ¿Está muy alejada esta iglesia en el plano doctrinal de los ortodoxos y de los católicos? La fe de la que se considera sucesora no es tanto la de Eutiques como la de San Cirilo, y los teólogos consideran hoy que las fórmulas cirílicas eran perfectamente susceptibles de una interpretación ortodoxa, y que la ruptura se realizó por un error de vocabulario, junto a las razones políticas, nacionalistas, que hemos visto ya. Bastaría muy poco para que la iglesia jacobita pudiera unirse a la ortodoxia griega. Con el catolicismo la cosa supone un mayor esfuerzo porque los jacobitas, aún sin reconocerlo, han cedido en parte a la influencia de Bizancio, y por ella rechazan la autoridad del

Papa y no admiten como jefe supremo más que al Señor que está en el Cielo, Jesucristo. Un clero muy pobre se encarga de los oficios. Durante mucho tiempo la misa se ha celebrado sólo de vez en cuando, y no forzosamente en domingo. Este clero, muy poco formado, apenas es capaz de leer el ritual, y eso con muchas dificultades. Se puede recibir el subdiaconado a los diez años, pero no se puede ser diácono hasta los veinticinco, y sacerdote hasta los treinta.

Contrariamente a los nestorianos, los jacobitas han logrado salvaguardar un poco de su vida monástica. Es verdad que queda poco de aquel tiempo en que Siria, el Taurus y Mesopotamia estaban jalonados de conventos jacobitas, y ya no se ven *estilitas* encaramados durante toda su vida a una columna para edificación de las multitudes. Quedan, sin embargo, una decena de monasterios, y en uno de ellos, en Dur-Zafarán, cerca de Mardin, ha tenido durante mucho tiempo su sede el patriarca. El monasterio más conocido por los occidentales es el de San Juan Marcos, en Jerusalén, cuyos monjes cuidan la capilla minúscula y oscura colocada detrás de la tumba de Cristo en la basílica del Santo Sepulcro. El más impresionante es, sin embargo, el que durante mucho tiempo se llamó Mar Mattai (de San Mateo), no lejos de Mosul, sobre el monte Maklub, que es hoy conocido con el nombre de Cheik Mattio, verdadera fortaleza erguida en el reborde extremo de la meseta, cubierta por un muro y torres de defensa dignas de la ciudadela de Carcasona, santuario de los mártires jacobitas, guardián fiel de la memoria de Bar Hebracus, una especie de Pico de la Mirándola del monofisismo, que vivió en el siglo XIII. Hoy quedan sólo cuatro monjes bajo la dirección de un abad-obispo. Durante el verano afluyen los peregrinos, y sus familias llenan las celdas que antaño ocuparon los monjes.

Desde hace algunos años parece haberse esbozado un movimiento renovador en esta iglesia, que parece ser sólo una supervivencia de un pasado perdido. Un grupo de laicos que habían estudiado en Inglaterra organizó una Asamblea Nacional, que participa en la administración de la iglesia a la manera de los presbiterianos. El patriaca actual ha construido un seminario, donde de ahora en adelante deberán estudiar los futuros sacerdotes durante un período mínimo de tres años. Ha fundado también escuelas religiosas. Entre los monjes, sobre todo entre los de la región de Mosul y los de Jerusalén, se nota un interés nuevo por las cuestiones bíblicas. Y esta renovación va acompañada de un endurecimiento de posiciones frente a las otras obediencias cristianas, especialmente hacia el catolicismo, cuyos progresos continúan constituyendo la preocupación mayor de los descendientes de Jacobo «el andrajoso».

Sangrante y viva Armenia

Para cualquiera, por poco que conozca la marcha de su historia, Armenia es sinónima de matanzas. Al pronunciar el nombre de este país vienen a la memoria imágenes terribles: pueblos incendiados, hombres torturados, ejecutados, mujeres y niños deportados. Imágenes terribles y verdaderas.

Este desgraciado pueblo —rama desgajada del árbol indo-germano implantada hacia el siglo VII antes de nuestra era en las proximidades del Cáucaso, con un pequeño grupo en el Taurus— ha sido sucesivamente dominado por sus poderosos vecinos: persas, romanos, bizantinos, árabes, turcos, rusos, y hostigado sin cesar, perseguido por todos. Parece que un destino hostil se haya cebado sobre esta raza noble, bella, inteligente, y que esté dispuesto a aniquilarla. Pero, a pesar de tantas pruebas, Armenia sigue viva, y sus hijos, en cualquier lugar donde libremente pueden desenvolverse, manifiestan cualidades insignes y nos ofrecen el ejemplo de un pueblo capaz de hacer frente heroicamente a las fuerzas coaligadas para destruirlo, y de construir al mismo tiempo una nación original en medio de tan terribles y abrumadoras pruebas.

Las cifras que conocemos —y estamos lejos de conocerlas todas— son estremecedoras. Durante el siglo XIX la persecución asoló Arme-

nia al menos diez veces. La de 1894-1895 fue tan atroz que Occidente se sintió conmovido y dirigió declaraciones de protesta a la Sublime Puerta, que por cierto apenas hizo caso de ellas. En 1909 se reanudó la carnicería, que fue particularmente salvaje en Adana. De 1915 a 1917, luego de 1922 a 1923, se reanudó la persecución sistemáticamente: las víctimas se han estimado en un millón, contando tanto los muertos como los que se vieron obligados al exilio. En 1913 había en Armenia dos millones de armenios. En 1924 quedaban sólo cien mil.

Esta empresa secular de genocidio, dirigida especialmente por los turcos, se explica difícilmente. Como hemos visto, los sultanes otomanos no fueron sistemáticamente perseguidores en los países que dominaron, e incluso practicaron con los cristianos una política de colaboración que sólo se interrumpía cuando las repercusiones de la política occidental producían represalias. Armenia tuvo la desgracia de encontrarse en el punto de choque de las ambiciones rusas, persas, inglesas, cosa que no podía dejar de irritar a los turcos. También intervinieron razones contingentes: los armenios han sido siempre muy trabajadores, excelentes artesanos, hábiles en el comercio y la banca, y su éxito provocó rencores feroces. Pero sobre todo la persecución ha tenido un motivo: el Cristianismo que los armenios profesan.

Los armenios son cristianos desde hace mucho tiempo, desde los orígenes de la Iglesia si creemos los relatos legendarios sobre la evangelización de Armenia por el apóstol San Bartolomé y su adjunto San Tadeo. En todo caso, el Cristianismo penetró a fines del siglo III cuando San Gregorio el Iluminador, de origen armenio, aunque educado desde niño en tierra griega, logró convertir a su fe al Rey Tiridates II. Esta joven Iglesia tuvo sus mártires. En el siglo V era ya una Iglesia sólida, y, bajo un jefe enérgico, Isaac el Grande, se separó de Bizancio y se organizó de manera autónoma. Tenía su propia liturgia, que era fundamentalmente la liturgia capadocia, influida también por la liturgia bizantina. Tenía sus textos, que había hecho accesibles a todos por medio de un alfabeto creado por el monje Mesrop, y así había logrado liberarse totalmente de griegos y sirios.[1]

Por desconfianza hacia Bizancio, hacia el clero y funcionarios de los Basileos, la iglesia armenia adoptó en el año 551 el monofisismo, condenando solemnemente en el Concilio de Dwin las decisiones del Concilio de Calcedonia. Todos los esfuerzos realizados por la iglesia bizantina y los Basileos para volver a los armenios, por la persuasión o por la fuerza, y a menudo con gran torpeza, a la disciplina de Bizancio, fracasaron por completo. En el año 691, el famoso Concilio *In Trullo* acentuó la ruptura, que, sin embargo, no fue total hasta principios del siglo XVIII.

Así se constituyó la iglesia armenia, llamada aún hoy «iglesia de los armenios», pero que es designada por sus fieles «iglesia gregoriana», en recuerdo de San Gregorio el Iluminador, lo que es evidentemente un desafío a la verdad histórica, pues este apóstol convirtió a su patria en nombre de la iglesia de Cesarea de Capadocia, y no alimentó el menor designio de secesión.

De hecho, la expresión «iglesia armenia», resulta inexacta por otra razón: el singular es falso, habría que usar el plural. Siguiendo la misma concepción que hemos visto en la ortodoxia, no existe una iglesia armenia institucionalmente constituida, sino varias iglesias armenias, cada una con su jefe, su jerarquía y ciertos usos propios. El *catholicós*, llamado patriarca, de Etchmiadzin, ostenta una primacía de honor, pero no ejerce su autoridad más que en los límites de su patriarcado. Existe sólo unidad espiritual, y un solo jefe reconocido por todos, Jesucristo. Esta dislocación se explica por la geografía y por la historia. Hay en realidad dos Armenias, la de los países caucásicos, llamada Gran Armenia, y la de Cilicia, es decir, la región del Taurus, llamada Pequeña Armenia. Intervinieron también otras causas de división. El *catholicós* instalado primero en

1. En la época de las Cruzadas se ejerció una considerable influencia latina sobre la iglesia armenia.

Achtichat, se vio forzado a emigrar varias veces a lo largo de la Edad Media, y en el año 1293 se instaló en Sis de Cilicia. Pero un obispo rival fundó un *catholicato* en Aghtamar, a orillas del lago de Van: hasta el año 1441 fue considerado sólo como un usurpador. En el siglo XIV se produjo una nueva división cuando los monjes armenios de Jerusalén eligieron su propio patriarca. Y otra, en el mismo año, cuando los obispos de la Armenia caucásica opusieron un rival al de Sis, el *catholicós* de Etchmiadzin, y otra división más surgió en 1461, cuando el sultán Mahmud IV estableció un patriarca armenio en Constantinopla. Sin embargo, las sedes de Constantinopla y Jerusalén no eran iguales a la de Etchmiadzin. En nuestros días la iglesia armenia de Aghtamar ha desaparecido, y las de Jerusalén y Etchmiadzin quedaron muy disminuidas a causa de las persecuciones de la Primera Guerra Mundial. Queda sólo, pues, el *catholicato* de Etchmiadzin y el de Sis de Cilicia, y este último tiene en Turquía sólo una sede nominal. Del primero dependen los armenios de la U.R.S.S., de la India, Persia, Europa y América, los demás dependen del segundo.

En total se estima en 3 500 000 el número total de armenios que permanecen en la fe pre-calcedónica, es decir, separados de Bizancio y de Roma. La mayor parte depende del *catholicós* de Etchmiadzin que reside al pie del Monte Ararat, en el célebre convento cuyo nombre proclama la fidelidad cristiana, pues significa «El Hijo único ha descendido». Dos millones de armenios forman un grupo compacto en la Armenia rusa y en Azerbeidján, y el resto se halla disperso, especialmente en Rusia, luego en Turquía y Persia. Sus relaciones con los rusos han sido difíciles. Muy irritados contra los Shas de Persia, que en el siglo XVII y en el XVIII los habían tratado duramente, los armenios ayudaron a los zares a conquistar su país en el año 1828, pero fueron mal recompensados. En 1836, Nicolás I, con el pretexto de reorganizar el *catholicato*, instaló un concilio sinodial a la manera moscovita, con un comisario imperial. Los armenios no tenían ni siquiera derecho a elegir a su *catholicós*, y debían de presentar los candidatos entre los que elegía el Zar. Las protestas fueron tan violentas que el gobierno ruso no se atrevió a aplicar inmediatamente el nuevo reglamento. Lo retocó a fondo antes de empezar a aplicarlo a partir de 1882: este régimen funcionó hasta 1917. La preocupación fundamental del zarismo era la de rusificar a Armenia e incorporarla a la ortodoxia rusa. En 1903 Nicolás II decidió despojar bruscamente al *catholicós* de todos sus bienes —300 millones de francos oro— pero la aplicación de la medida resultó tan difícil, y provocó tan sangrientas revueltas, que fue necesario suspenderla. Las decisiones administrativas continuaron hostigando a los armenios: todo sacerdote que aceptaba bautizar a un musulmán en la «confesión armenia» era encarcelado.

Esto explica las razones del triunfo de la Revolución rusa en Armenia. El tratado de Sèvres, por voluntad expresa del Presidente Wilson, proclamó la independencia del Estado de Armenia, en abril de 1920. A fines de noviembre se instaló en su territorio el régimen soviético, y al año siguiente tuvo que sofocar una rebelión. Pero por motivos que jamás han sido explicados claramente, los soviets han tratado a Armenia con una moderación excepcional. No sólo les han permitido a los armenios conservar su alfabeto, no sólo ha sido su país uno de los más favorecidos por la política económica del gobierno soviético, sino que incluso la persecución religiosa fue menos rigurosa en este territorio. El *catholicós* ha podido, aunque con ciertas dificultades, continuar dirigiendo su rebaño desde Etchmiadzin. Los prelados armenios residentes fuera del país han sido autorizados a participar en los sínodos y en las elecciones patriarcales. Como en compensación, la nación armenia ha aportado al régimen soviético un apoyo importante: algunos de los grandes hombres del comunismo ruso son armenios, como Mikoyan y su hermano, el creador del célebre avión de caza «Mig». La iglesia armenia practica una política de colaboración con el régimen que se ha manifestado por medio de cartas colectivas de felicitación cursadas a los amos de Moscú,

especialmente una a Stalin, que fue firmada por el *catholicós* de la Armenia rusa. Incluso se ha visto a las autoridades armenias de la diáspora ayudar a una campaña soviética de retorno de los armenios a su país, que ha logrado cierto resultado. Es difícil predecir adónde llevará esta política: desde 1958 y la reanudación de la política antirreligiosa en la U.R.S.S., tiende a evolucionar.

La vitalidad de los cristianos de Armenia no se ha señalado sólo en su país por una resistencia heroica a la opresión. Expulsados de su patria por la persecución o emigrando por placer, por amor a la aventura o a los negocios, han constituido una verdadera diáspora, que va de la India a los Estados Unidos. Por todas partes testimonian las mismas cualidades de seriedad, aplicación al trabajo y un verdadero genio para el comercio y los negocios que han hecho surgir entre ellos figuras prestigiosas, como Gulbenkian, «el señor cinco por ciento», de la Irak Petroleum, o Matosian, magnate de los tabacos orientales. Pero si estos armenios emigrados se dedican ardorosamente a ganar dinero —que dan también generosamente para obras de ayuda mutua— muestran asimismo un sentido eminente de fidelidad al pasado nacional y, en consecuencia, a la fe que les ha permitido seguir siendo lo que son. Algunas de sus agrupaciones son numéricamente importantes. La de Bulgaria, que contaba en 1924 alrededor de 25 000 fieles, reclamó la autonomía y la obtuvo en 1928. Hay 100 000 armenios en Persia, 10 000 en Irak, 250 000 aproximadamente en Siria y Líbano, 10 000 en Egipto, algunos millares en la India e Indonesia. En Siria se refugiaron los fieles al *catholicato* de Cilicia tras el drama de 1923. Había 15 000 en Rumania, pero desde 1947 el gobierno comunista se esfuerza en convencerlos para que se marchen del país, y un número considerable debe de haber vuelto a la Armenia rusa. La Europa occidental cuenta con numerosas colonias armenias: en Francia hay 150 000, en Bélgica aproximadamente un millar, en Inglaterra dos mil, y abundan también en Suiza. Las colonias de más vitalidad son las de París, Marsella y Manchester. Pero sobre todo el gran centro de la diáspora armenia es Norteamérica, donde hay más de 200 000 agrupados especialmente en Nueva York, Boston, Chicago, Providencia y en California. Están gobernados por dos obispos, que residen uno en Nueva York y el otro en Fresno, California. Cuentan con noventa iglesias. Tienen su historiador, el famoso novelista Saroyan, que los ha pintado con humor y ternura. Hay más de 60 000 en la América latina, con las mayores aglomeraciones en Argentina y Brasil.

¿Qué representa hoy el monofisismo de todos estos cristianos? Podemos preguntarnos, con más razón aún que con los jacobitas, si no se trata simplemente de una declaración verbal. Al menos esto es lo que dijo formalmente Pío XII en la encíclica *Orientalis Ecclesiae*. La doctrina de la única naturaleza no ha vuelto a ser estudiada a fondo desde el siglo V. Se habla a veces sin dificultad, de «una sola naturaleza unida», lo que puede parecer que se admiten dos, y puede entenderse de manera casi completamente ortodoxa. El «símbolo de San Atanasio», que es el de la iglesia armenia, no difiere en nada, en cuanto a las creencias profundas, del de Nicea. Los puntos de divergencia proceden, según parece, de influencias bizantinas; por lo que concierne, por ejemplo, a la «procesión del Espíritu Santo», ciertos doctores y escritores eclesiásticos armenios rechazan el *Filioque*. Los armenios no creen en el Purgatorio, pero admiten un lugar de espera, y por eso ruegan por los muertos. Admiten el divorcio, pero sólo en caso de adulterio de la mujer. Las barreras que los separan de los ortodoxos, e incluso de los católicos, son como se ve, no muy considerables.

El carácter más determinante del Cristianismo armenio es el vigor de la fe en las masas. Como en todos los perseguidos, la fe es considerada como algo inherente al espíritu nacional. La religión salvó al pueblo en sus horas más negras. ¿Cómo no seguir fiel a ella? Pero ¿cuál es exactamente el nivel de esta fe? Por lo que se refiere a la parte del pueblo armenio que reside en la Unión Soviética, la respuesta es difícil. Parece, sin embargo, que la práctica se mantiene viva, que el bautismo de los niños

es universal. Pero el clero ha disminuido mucho. Fuera de las fronteras de Rusia el nivel de la fe no ha sido nunca muy alto a causa de la mediocridad del clero secular, para cuya formación no existía ningún seminario, y cuya ciencia se limitaba a saber leer el oficio y recitar algunas oraciones comunes. La liturgia, como en la ortodoxia, ocupa un considerable lugar: es el mejor medio para interesar a los fieles en la vida religiosa, y el instrumento para formarlos, pues los sermones y el catecismo son casi ignorados. El clero regular, muy superior al secular, ha constituido durante mucho tiempo la fuerza mayor de la iglesia armenia, pero hoy es sólo una sombra de sí mismo. Se pueden contar con los dedos de una mano los conventos aún vivos y que forman monjes. Estos, por otra parte, son apenas unos centenares. Entre ellos, los *vardapetos*, es decir los doctores —grado especial de la jerarquía eclesiástica armenia— a los que está reservado el derecho exclusivo de predicar, báculo en mano, ante el altar, representan aún hoy la forma única del monaquismo armenio. Entre ellos se eligen los obispos de la Diáspora y los pocos obispos de la Armenia soviética.

Si ha de manifestarse una renovación en la venerable iglesia armenia separada, no podrá venir más que de los grupos armenios del Oriente Próximo, Europa y América. Es en estos centros donde se nota desde hace una decena de años un esfuerzo para revitalizar la vieja fe, estudiar el pasado de la nación y su significación espiritual. Sin duda son éstas las primicias de un remozamiento que puede ser importante.[1]

Un extraño "puzzle" religioso: el malabar

Es ya bastante difícil hacerse una idea del Oriente Próximo cristiano, donde bajo la apariencia de unidad en la fe musulmana se manifiesta una vida religiosa confusa y abigarrada, con grupos rivales que reivindican a menudo los mismos títulos, los mismos territorios, y cuyos usos litúrgicos resultan semejantes para un observador poco experto. Pero esto no es nada comparado a la complejidad que presenta el sudoeste de la India cristiana, la región llamada Malabar. Allí, en una larga zona de terreno que va del paralelo catorce al ocho norte, limitada al este por la cadena de Gates, reborde de la meseta de Dekkan, viven desde hace siglos varios millones de cristianos agrupados al menos en cinco comunidades. Sin contar los católicos que constituyen, según su rito, la iglesia de Malabar y la de los Malenkares, se encuentran nestorianos y jacobitas; pero de un tipo muy curioso porque los jacobitas son en realidad antiguos nestorianos de la iglesia siria, y los nestorianos son antiguos monofisitas que se adhirieron a la iglesia caldea separada. Es decir, que las cuestiones doctrinales han tenido menos importancia en estas separaciones que los conflictos y rivalidades personales o de clan. Si añadimos que el catolicismo, el protestantismo y el anglicanismo han ejercido influencia sobre ciertos elementos de estas iglesias, tendremos que reconocer que el término «puzzle» corresponde con bastante exactitud al estado religioso de este país. Esta complicación es tanto más asombrosa cuanto

1. Repetidamente los armenios han pensado en acercarse a Roma. En la época de las Cruzadas especialmente, cuando fue creado el reino de la Pequeña Armenia. En 1198 fue proclamada la unión, que se mantuvo con dificultades hasta 1375, fecha en que desapareció el reino. En 1750 un grupo de armenios de Siria se unió a Roma, y todo a lo largo del siglo XVIII, e incluso en el XIX, sufrieron persecuciones. En 1831 fueron reconocidos por el gobierno turco. Pero han ganado poco terreno sobre la «iglesia gregoriana», y hoy apenas son 45 000, en Cilicia, Siria y Turquía, a los que hay que sumar las comunidades de Europa occidental, especialmente Francia (donde tienen un exarca) y América. Desde 1937 su patriarca es Monseñor Agagianian, cardenal desde 1946 y actualmente Prefecto de la Congregación para la Propagación de la Fe. Añadiendo los armenios católicos del resto de la diáspora armenia, no pasan de 100 000 fieles.

(Las páginas que anteceden fueron releídas por Su Excelencia Monseñor Amaduni, exarca apostólico armenio en Francia. Le agradecemos su gran benevolencia.)

que el conjunto de la población es casi de la misma raza, que habla en general la misma lengua, el malayalam, viejo idioma dravídico, y que todos los cristianos saben manifestar, cuando es necesario, una cierta unidad de puntos de vista, como se ha podido comprobar en la lucha que sostienen desde hace diez años contra el comunismo en el Estado de Kerala.

La mayor parte se declaran «cristianos de Santo Tomás», es decir, que pretenden descender de las antiquísimas comunidades que el famoso apóstol habría fundado inmediatamente después de la muerte de Cristo, antes de ser martirizado en Mylapore, cerca de Madrás, donde aún se muestra su tumba. Lo que sí es verdad es que en el siglo IV existían en esta región grupos cristianos bastante importantes que dependían más o menos del patriarcado de Babilonia; y, cuando éste se pasó al nestorianismo, adoptaron también esta doctrina sin saber demasiado por qué. En el momento de la gran expansión nestoriana llegaron algunos elementos nuevos a reforzar esta iglesia, especialmente en el siglo IX, con un tal Tomás Cana; muy pronto esta iglesia empezó a declinar, con todo el nestorianismo, y su historia quedó cubierta de sombras hasta la llegada de los portugueses.

Estos intentaron volver a la Iglesia católica las comunidades separadas y lo lograron en 1599, bajo el impulso del Arzobispo de Goa Monseñor Menezes. El Concilio provincial de Udiamparus (o Diamper) reunió a nestorianos y católicos y condenó las tesis heréticas. Pero se fue demasiado lejos en la reacción: libros venerables fueron lanzados al fuego, costumbres completamente legítimas fueron prohibidas para ceder lugar a los usos romanos. El resultado fue una explosión de cólera. En 1653, bajo la dirección del arcediano Tomás Parambil, 200 000 fieles abandonaron la Iglesia católica. Misioneros carmelitas enviados por Alejandro VII lograron que dos tercios de los separados volvieran a la unidad, pero el resto permaneció irreductible. Pidieron entonces a la iglesia caldea que los acogiera, diciendo que eran nestorianos, como sus antepasados. Pero esta palinodia fue causa de que los rechazaran, y entonces ellos se volvieron hacia la iglesia jacobita, que los aceptó. Así se constituyó una iglesia jacobita de Malabar, que continuó enseñando las doctrinas de Nestorio, aún manteniéndose ligada a la jerarquía originada en Jacobo Baradai.

La historia moderna de estos cristianos no fue fácil ni cómoda. En el siglo XVIII su iglesia fue desgarrada por un cisma que tuvo un curioso origen: un patriarca designado se negó a pagar los gastos de viaje de tres obispos enviados para consagrarlo. Estos lo excomulgaron y eligieron un patriarca entre ellos, que gobernó la iglesia en el sur del país, mientras el norte permanecía fiel al otro patriarca. En el siglo XIX el verdadero problema fue luchar contra el progreso de las ideas protestantes y anglicanas, pero el peligro no impidió que los jacobitas —que se declaraban «ortodoxos» [1] para oponerse a los que se deslizaban hacia opiniones «reformadas»— siguieran disputando por cuestiones de disciplina. En 1909 se desencadenó un nuevo cisma: el patriarca de Antioquía, jefe nominal de la iglesia jacobita, se había querellado con el metropolitano a causa de unos bienes eclesiásticos. La discusión acabó en conflicto entre los «nacionalistas» que querían liberar su iglesia de la tutela del patriarca de Antioquía, mientras los otros se llamaban «patriarquistas». Los primeros lograron hacer consagrar como *catholicós* a uno de los suyos, Mar Basilios, por un arzobispo sirio que había sido depuesto por el patriarca. Quedaron así constituidas dos iglesias «jacobitas ortodoxas», y la de los nacionalistas fijó su centro en Kottayan. Con los años se multiplicaron los procesos ante los tribunales civiles entre las dos iglesias por la posesión de sus lugares de culto e incluso los cementerios. En 1940 los dos campos estaban prácticamente en situación de igualdad, contando cada iglesia aproximadamente 250 000 fieles. Tras la Segunda Guerra Mundial algunos grupos de jóvenes tomaron la iniciativa de la reconciliación

1. No tiene, desde luego, la menor relación con la ortodoxia estudiada en el capítulo anterior, la de Bizancio y Moscú.

y se lanzaron a una campaña espectacular de ayunos públicos al modo de Gandhi. Esta campaña produjo su fruto, y en 1958 Mar Basilios III tuvo la dicha de presidir la ceremonia de reconciliación, y vio cómo el patriarca lo reconocía como jefe único de los jacobitas ortodoxos de la India. Son hoy unos 650 000, y el movimiento iniciado por los jóvenes comienza a operar una renovación en el seno de la iglesia. ¿Llevará esta renovación a una aproximación a las grandes obediencias? El catolicismo y el protestantismo parecen pesar por igual sobre esta iglesia que, doctrinalmente hablando, parece estar en una falsa posición. En 1913 un sacerdote jacobita, el Padre Ghiverghis (Jorge), consciente de lo que faltaba a su iglesia, fundó dos «fraternidades», una de hombres y otra de mujeres, con el nombre de Institutos de «Imitación de Cristo». En 1925, Ghiverghis era ya obispo, y, en 1928, metropolitano. Se sintió cada vez más atraído por el catolicismo, y, en 1930, él y su discípulo Mar Teófilos decidieron proclamar la unión. Para evitar la confusión con los católicos de Malabar, de rito caldeo, se dio a esta Iglesia católica de rito sirio el nombre de Malenkar. Esta iglesia ejerce una poderosa influencia sobre todos sus vecinos.

También los protestantes y los anglicanos han tratado de influir en los jacobitas de la India. Entre 1843 y 1875 un sacerdote que había estudiado de cerca el anglicanismo, Mar Mateo Atanasio, logró, con ayuda de los ingleses, fundar una iglesia nueva, la iglesia llamada «Siria reformada», que los jacobitas ortodoxos no llegaron a absorber. En ella se eliminaba de la liturgia el culto a la Virgen y a los santos, la creencia en el Purgatorio e incluso el dogma de la Presencia real. Poco antes de la independencia de la India parecía que la mayor parte de la iglesia jacobita iba a deslizarse hacia esta forma bastarda en la que el protestantismo liberal, e incluso el racionalismo, eran enseñados por sacerdotes que se formaban en las universidades. Actualmente los «jacobitas reformados» cuentan 300 000 almas, pero parecen detenidos en su desarrollo.

Por lo que se refiere al tercer grupo de separados de Malabar, su origen es reciente, y tan paradójico como el de los jacobitas. En 1858 un sacerdote católico de rito caldeo —es decir, un católico malabar—, llamado Antonio Thondannata, se levantó contra su obispo. Tras una primera tentativa y una primera sumisión, se empeñó en fundar su propia iglesia. El patriarca de Babilonia, jefe de los caldeos católicos, que era entonces Monseñor Audo, de quien se iba a hablar luego mucho en el Concilio Vaticano,[1] lo expulsó, y el rebelde se dirigió al patriarca de los nestorianos, que, muy satisfecho de ver acrecentarse su escaso rebaño, lo aceptó y lo consagró obispo. Thondannata no era ciertamente hombre muy estable. Por segunda vez abjuró y volvió al seno de la iglesia. Pero, mientras tanto, Monseñor Audo había entrado también en conflicto con Roma. En 1874 envió un hombre de su confianza a los nestorianos con intención de revitalizar la secta. Este enviado era un tal Mellus, de quien recibió el nombre de «mellusiana» la iglesia nestoriana de la India. Instalado en Trichur, Mellus gobernó su pequeño grupo de fieles hasta que su amigo Monseñor Audo, vuelto, en 1882, a la obediencia romana gracias a la habilidad de León XIII, le ordenó que se sometiera. ¿Iba a ser absorbida la iglesia nestoriana en el seno de la Iglesia católica? No. Porque, por tercera vez, Thondannata se insubordinó y fundó un episcopado cismático más o menos herético, aunque su nestorianismo resultara de extrema vaguedad. Desde su muerte, en 1900, el grupo de fieles que de él dependía no ha dejado de disminuir. Conoció una crisis en 1928, cuando el sucesor de Thondannata, Mar Ebimelech, deseando reformar su iglesia, propuso hacer elegir el patriarca de todos los nestorianos por un sínodo en el que tomaran parte todos los obispos. Pero, como queda dicho, la tradición exige que el *catholicós* pertenezca a la familia de los Shimun, y la proposición provocó una reacción tan violenta que el culpable fue puesto en entredicho y se le prohibió establecerse en Irak. El *catholicós* nestoriano, Mar Eshaii Shimun XXI, entonces re-

1. Véase sobre Monseñor Audo (o Audu) los dos tomos anteriores de esta obra.

fugiado en los Estados Unidos, nombró un metropolitano nestoriano para la India. Pero nada ha podido contener la decadencia de esta pequeña iglesia tan extrañamente constituida. En 1911 contaba 14 000 fieles. Hoy afirma tener 10 000. Algunos aseguran que no llega siquiera a los tres millares.

En Egipto, los coptos

Las más nutridas masas cristianas que se dicen descendientes de las viejas «opiniones particulares» del siglo V, no se encuentran en Asia, sino en Africa. Y su presencia recuerda una verdad histórica que los cristianos de Occidente lamentablemente parecen haber olvidado: que el Cristianismo nació en una zona de contacto entre tres continentes, y que su primera expansión se realizó tanto en dirección a Africa y Asia como en dirección a Europa, y que hubo un tiempo en que la espiritualidad cristiana era africana con Alejandría, asiática con Antioquía, mientras en Occidente apenas si existía.

Precisamente los descendientes de estos bautizados, que hicieron de Alejandría un brillante centro de la inteligencia cristiana, forman aún hoy la iglesia separada más poderosa de Africa, la iglesia copta de Egipto, a pesar de que la iglesia de Etiopía, que antaño había sido un anexo suyo, ha obtenido la autonomía. Se les llama, y se llaman ellos mismos, *coptos*. No se cree hoy ya que este nombre venga de una mítica ciudad de «Coptós», que estaría asentada al pie de las montañas rojas, a las orillas verdosas del Nilo, a cuarenta kilómetros de Tebas, y que con el nombre de Diápolis Magna habría sido la cuna de la fe alejandrina. Es más probable que la palabra sea sólo la deformación del nombre que la antigua raza daba al país, *Hagha Ptah*, tierra del dios Ptah, que los griegos llamaron *Aiguptios*, los árabes *Qubt*, y que al fin se transformó en *Copto*. Nadie duda de que se trata del viejísimo pueblo que ocupaba ya el valle del Nilo en tiempo de los Faraones, los descendientes de los campesinos y de los funcionarios reales cuyos retratos nos ofrece el arte funerario del Antiguo Egipto. Su lengua, hoy poco utilizada, pero mantenida en la liturgia, es el antiguo dialecto de los fellahs, transformado por cuarenta siglos de uso. Los árabes, que recubrieron el país como una oleada en el año 641, han logrado islamizar las nueve décimas partes; pero, a través de pruebas sin número, la última décima parte ha permanecido fiel a la fe cristiana. Estos obstinados supervivientes son los que reciben el nombre de coptos.

El Cristianismo, arraigado en Egipto desde la primera evangelización, había triunfado de manera espléndida. Unido directamente al judaísmo más culto —el de Filón y sus émulos—, enfrentado al paganismo más inteligente, había ocupado entre todas las comunidades cristianas un lugar capital en el pensamiento. Su jefe, el obispo de Alejandría, pretendía el segundo rango en la Iglesia, inmediatamente detrás del pontífice romano. En el siglo V dirigía unos 16 millones de fieles, que le reconocían una omnipotencia espiritual absoluta. Contaba con 500 000 monjes, tan piadosos como ignorantes, que le testimoniaban una ciega sumisión. En las grandes disputas teológicas de los siglos IV y V, la iglesia egipcia representó un papel de primer plano. Arrio era egipcio. La querella cristológica enfrentó Alejandría con Antioquía. En el momento en que Eutiques enseñaba en Constantinopla sus tesis erróneas sobre la unión de las dos naturalezas en Cristo, Dioscoro, patriarca de Alejandría, aun colocándose frente al heresiarca, manifestó una cierta tendencia al monofisismo por fidelidad demasiado estrecha a las fórmulas, verdaderamente algo vagas, de San Cirilo.

El Concilio de Calcedonia condenó el monofisismo y depuso a Dioscoro, pero los egipcios se negaron a someterse a las decisiones conciliares, muy satisfechos de poner así de manifiesto su oposición a Bizancio. Las tentativas imperiales por reincorporar esta iglesia a la ortodoxia fracasaron lamentablemente. Pronto no quedaron fieles a la iglesia oficial

más que los 200 000 funcionarios y comerciantes que vivían de esta fidelidad, y que eran llamados, al igual que en Siria, melkitas, es decir, *gentes del rey*. En el siglo VI, Jacobo Baradai, el gran campeón de la causa monofisita, acabó de dar a esta iglesia una organización sólida, a la manera jacobita.

La invasión musulmana se encontró al llegar a Egipto con un país que le parecía estar abierto de par en par. Seguramente los coptos favorecieron a los invasores, y se discute si llegaron o no a entregar a los musulmanes las ciudades y fortalezas que tenían bajo su guarda. Lo que, desde luego, es indudable es que no pusieron demasiado celo en la defensa. La *Enciclopedia del Islam* escribe: «Los egipcios acogieron a los árabes como liberadores.» Pero muy pronto tuvieron que lamentarlo. Al principio todo fue bien, las autoridades musulmanas trataron a los coptos monofisitas con ciertas consideraciones, y reservaron su severidad para los melkitas. Sin embargo, el atractivo de una religión que parecía más fácil y el deseo de incorporarse a los vencedores fueron la causa de que numerosos cristianos se convirtieran al islamismo. En el siglo VII empezaron los problemas y las dificultades: conventos e iglesias saqueados, pesados tributos impuestos a los cristianos. Algunas tentativas de insurrección que acabaron en matanzas. Pasaron doce siglos en los que la iglesia copta vivió sometida a un verdadero vasallaje, a veces perseguida y ensangrentada, siempre humillada. Algunos períodos fueron particularmente penosos, como el de dominio de los mamelucos en Egipto. De vez en cuando alguna personalidad copta se inclinaba hacia Roma esperando obtener socorro de las gentes de Occidente, pero todas las tentativas de completa unión fracasaron. El grupo cristiano disminuyó terriblemente, incluso cuando la dominación turca mostró mayor tolerancia. En 1789 no había más que 150 000 coptos entre 3 millones de egipcios, y aún esta pequeña minoría vivía despreciada, tenida —según el viajero francés Volney— por «ignorante y bárbara». Su iglesia estaba en plena decadencia: el alto clero era venal y estaba sometido a los turcos, los sacerdotes apenas sabían leer y los conventos estaban desiertos.

La historia de los coptos en los siglos XIX y XX revela una extraordinaria resurrección. Basta una cifra para dar idea de ella: hay hoy más de 4 millones de coptos entre 23 millones de habitantes que cuenta Egipto. Los coptos han reconstituido su iglesia, le han dado una organización, cuadros y jerarquía, han dado señales de una vitalidad creadora indudable. Esta supervivencia de un pueblo que parecía condenado a desaparecer, este levantamiento de los humillados, deberían ser admirados en Occidente como la resistencia de los polacos tras la división de su país, pero estos acontecimientos parecen olvidados por la historia que escriben los occidentales. La razón de este olvido es curiosa e interesante. Los cristianos que se habían mantenido fieles frente al empuje de los musulmanes eran los mejor formados, los más inteligentes; por el contrario, los humildes fellahs se habían convertido casi todos al islamismo. Se había constituido, pues, un grupo selecto de cristianos, a los que frecuentemente tenían que recurrir los dominadores del país para formar sus cuadros administrativos, desde el escribano, que iba con su tintero de cobre a la cintura, como si fuera una pistola, hasta el ministro adjunto del visir musulmán, pasando por funcionarios, banqueros, abogados, médicos, comerciantes. Se podría decir que una parte importante de los hombres que dirigían verdaderamente Egipto eran coptos. Se asegura que dominaban las artes de la intriga, que estaban poseídos del deseo de lucro; realmente, el hecho es que su riqueza contribuía a aumentar su influencia. Pero fueron estos cristianos, a veces discutibles en sus iniciativas o mal informados, los que, utilizando hábilmente las circunstancias, presidieron el renacimiento de su país.

Entre estas circunstancias favorables no puede incluirse la efímera ocupación francesa de 1798 a 1801. Bonaparte se declaraba «musulmán entre los musulmanes». Una de sus primeras declaraciones tras el desembarco en Egipto, declaración, por cierto, bastante vil, prometía que trabajaría para «derribar la

Cruz». Al principio, aun tratando a los coptos de «bribones odiados por todo el país», tuvo que servirse de ellos como recaudadores de impuestos, pero en cuanto pudo prescindió de sus servicios. Los coptos, decepcionados, retiraron su colaboración. Fue necesario que llegara la segunda revuelta de El Cairo y la represión subsiguiente para que Kleber volviera a utilizarlos. Pasaron entonces a ocupar gran número de empleos, y lograron incluso para todos los cristianos el permiso de entrar a caballo en las ciudades, cosa que quedó prohibida a los musulmanes. Pero fue un breve triunfo. Fue asesinado el comandante en jefe, y su sucesor, el general Menou, se convirtió al Islam con el nombre de Abdallah Menou, y se mostró hostil a los cristianos, que se vieron obligados a pagar enormes impuestos y fueron impunemente hostigados por la policía. Pero fue entonces precisamente cuando un intendente copto, admirador fanático de Desaix, le propuso reclutar una «Legión copta», que ayudaría al Ejército francés a liberar Egipto. Llegó a reunir 800 hombres y le fue conferido el grado de general, pero cuando decidió llevarse a sus valerosos guerreros para combatir en Europa, éstos desertaron en masa, y el pobre general Ya'cub murió en el barco que lo llevaba a Francia. Sin embargo, actuando como buen cristiano, había logrado de las autoridades francesas la firma de una convención que daba a los coptos diversas garantías. Y no deja de ser significativo, cara al porvenir, que el primero que se alzó para reclamar la independencia de Egipto haya sido un copto.

Poco después la situación evolucionó en favor de los coptos. Un oficial albanés, pachá de El Cairo, gobernador de Egipto en nombre del sultán de Estambul, se desembarazó de los mamelucos y se reveló como un jefe extraordinario, hábil político, hasta el punto de que por dos veces apareció como árbitro de las decisiones del mundo: *Mehemet Alí* (1769-1849). Comprendió que sólo la introducción de la civilización europea permitiría la regeneración y el desarrollo de Egipto. El apoyo de los cristianos le pareció, pues, indispensable, y mucho antes de que el sultán Mahomet II hubiera establecido, en 1839, la Carta de Gulhani, que regulaba la situación de los cristianos, el gobernador de Egipto había, por su cuenta, tomado medidas generosas. Los coptos, que, inmediatamente después de la marcha de los franceses, fueron severamente perseguidos, y lo fueron injustamente, porque, exceptuando el general Ya'cub, se puede decir que no habían ayudado a los franceses, se unieron con entusiasmo a Mehemet Alí. Este distribuyó importantes cargos entre los coptos influyentes, y algunos recibieron el título de bey e incluyo el de mayor general del ejército, que pasó a ostentar un copto (que, desgraciadamente, abjuró del Cristianismo). Se multiplicaron las medidas de clemencia: permiso a los cristianos para que pudieran vestirse a su gusto, permiso para que pudieran ir a Jerusalén, permiso para restaurar sus iglesias semiderruidas. Así se pudo ir reconstituyendo la élite cristiana. Bajo los sucesores de Mehemet Alí, Said Pachá y luego Ismail, siguió la misma política «europea» y favorable a los cristianos. En 1856 fue suprimido el tributo de capitación —impuesto infamante al que estaban sometidos los cristianos— y se decidió la igualdad militar, cosa que los coptos, de momento, apreciaron poco. El «estatuto constitucional» de 1866 no estableció diferencia alguna entre musulmanes y coptos. En la Asamblea hubo diputados coptos, y otros cristianos fueron nombrados jueces, e incluso el gobierno financió la creación de escuelas religiosas coptas. El hombre de confianza de Ismail era un cristiano, el armenio Nubar.

Desde entonces fue completa la igualdad de todos los egipcios ante la ley, y los coptos pudieron desarrollarse libremente, aunque no sin reacciones más o menos violentas a cargo de musulmanes fanáticos; reacciones que habrían de prolongarse incluso hasta 1954. En la Administración el papel de los coptos fue cada vez mayor. En 1910 un informe británico indicaba que el 32 por 100 de los empleados públicos eran coptos, y que los coptos recibían el 40 por 100 de los sueldos públicos. La banca y el alto comercio estaban también en sus manos, e incluso hubo un copto al fren-

te del gobierno, en 1908: Butros Ghali Pachá, que fue asesinado dos años más tarde en circunstancias oscuras. Y por más que las reivindicaciones formuladas en 1910 por el Congreso de los coptos, reunidos en Assiut, fueron discutidas por los musulmanes, reunidos en Heliópolis, los avances de la comunidad cristiana parecían irresistibles.

Se produjo entonces, en el plano religioso, un hecho que ha contribuido a dar a la iglesia copta uno de sus rasgos más característicos. La élite inteligente consideraba que la iglesia oficial seguía mal y de mala gana el progreso de la comunidad copta. Para seguir normalmente el avance, es decir, para mantener a la minoría cristiana en la situación tan particular que iba alcanzando, hubiera sido necesaria una jerarquía fuerte y decidida, y la que presidía los destinos de su iglesia no lo era. Los laicos dieron entonces un verdadero golpe de fuerza contra ella, apoyados por las autoridades musulmanas. En 1873 aprovecharon las graves dificultades financieras en que se encontraba el patriarcado para imponer la creación del *Migliss-Mili*, consejo laico encargado de administrar los bienes de la iglesia. Y por más que el clero protestó durante veinte años contra esta medida, el *Migliss-Mili* triunfó y llegó a convertirse en una institución. La influencia de los laicos en la iglesia es tan fuerte, que la «Gran Asamblea», que elige el patriarca, tiene mayoría laica. Durante mucho tiempo no hubo en ella más que 24 obispos entre 72 miembros. La reforma de 1957 amplió el cuerpo electoral a 29 obispos, 31 sacerdotes diocesanos, los superiores de los conventos y 108 laicos, que representan a la diócesis y a diversas asociaciones.

Así, pues, desde 1873 se puede decir que los destinos de la iglesia copta están tan en manos de los laicos como de los clérigos. A medida que Egipto avanzaba hacia su independencia, los coptos, que habían sido los primeros en reclamarla, se aliaron a los musulmanes para obtenerla. Todos los movimientos nacionalistas contaron con su apoyo. En 1919 surgieron a la calle banderas donde se ostentaba a la vez la Cruz y la Media Luna, y cuando el «Wafd» inició su lucha, el gran diario copto *Misr* le prestó su apoyo. En 1935 con ocasión de la invasión italiana en Etiopía, tierra vinculada por la religión a su iglesia, los coptos estuvieron en la primera fila de la lucha antifascista. Y en el Egipto liberado de los ingleses tuvieron una cartera en cada ministerio. Bajo el régimen actual, el coronel Nasser ha distinguido siempre al patriarca con una especial deferencia, y si se producen de vez en cuando incidentes violentos contra los cristianos, son siempre obra de elementos extremistas incontrolables.

Con sus 4 millones de fieles —o quizás aún más— y sus 1 000 sacerdotes, la comunidad copta es, sin lugar a dudas, una potencia verdadera dentro de la nación egipcia. Continúa progresando, no sólo por lo que al número se refiere, sino también en cuanto a la influencia. Muy trabajadores, los coptos frecuentan en masa las escuelas del Estado, los establecimientos secundarios y técnicos, las Universidades. Hay tres estudiantes coptos por cada cinco musulmanes, y parece próximo el momento en que la mayoría de los puestos administrativos del país estén en manos de los coptos. También son mayoría los propietarios, porque compran tierras con los fondos que el comercio les proporciona. Estos progresos van a la par de una evolución espiritual que puede ser considerada algo inquietante: algunos coptos piensan que para igualar mejor los derechos de los coptos con los de los musulmanes sería conveniente una declaración laica. Uno de los grandes publicistas coptos, Salamé Mussa, alabando al coronel Nasser por haber suprimido los temibles «hermanos musulmanes», ha escrito: «¡Lo que necesitamos es un Estado laico!» Pero pudiera ocurrir que al perder su carácter de comunidad religiosa viva, los coptos se disolvieran en la masa y acabaran por perder su misma existencia como pueblo.

También, tras seculares esfuerzos, los cristianos coptos de Egipto han logrado no sólo sobrevivir, sino incluso hacer respetar su fe. Esta religión, que ha servido de escudo a todo un pueblo perseguido durante siglos, ha

tomado especiales caracteres a lo largo de los tiempos, pero no fundamentalmente en el orden teológico, puesto que su monofisismo parece también sólo una declaración verbal, y las fórmulas, que son básicamente las de San Cirilo, pueden interpretarse todas en un sentido ortodoxo y católico. Si se mantiene la escisión es sobre todo en virtud del viejo hábito de hostilidad hacia Bizancio, y también a Roma, que es considerada como la expresión de Occidente. Una discusión leal entre teólogos mostraría que los obstáculos para la unión están muy lejos de resultar infranqueables.

Además de su credo, más o menos anticalcedoniano, la cristiandad egipcia tiene rasgos muy singulares. Algunos historiadores y sociólogos creen ver en sus usos el recuerdo del viejo panteísmo faraónico, bautizado en los tiempos iniciales del Cristianismo. Por ejemplo, prefieren la cruz llamada egipcia, que es un antiguo símbolo faraónico de eternidad, a la cruz griega; los santos son representados con atributos de las divinidades paganas, por ejemplo San Jorge como el dios Horus, con una cabeza de gavilán; las ceremonias litúrgicas se celebran aún al son penetrante y metálico del sistro, tal como se hacía treinta siglos atrás para celebrar la muerte de Osiris. Otros elementos de la práctica copta proceden de influencias judías: aún se practica la circuncisión entre el bajo pueblo, con el pretexto de la higiene, y se mantiene la prohibición bíblica de comer carne de animales ahogados y de algunas bestias impuras. Hay también observancias rigurosas de la pureza ritual que quizá procedan de Moisés o de Mahoma. Por ejemplo la obligación de la purificación de las comadronas tras un parto, o la prohibición de fumar y escupir antes de comulgar. Y desde luego, la costumbre copta de descalzarse antes de entrar en un lugar santo procede de los musulmanes. Han mantenido también su calendario particular, con un año de doce meses de treinta días completado por cinco o seis suplementarios, que comienza en el mes de Thot, el 10 de septiembre, como en el tiempo de los faraones, y su era es la llamada «de los mártires», es decir, la persecución de Diocleciano en el año 284. Por todas estas costumbres, la iglesia copta pretende que ella es «ortodoxa», y su título oficial es «iglesia copta ortodoxa», aunque este adjetivo no tiene nada que ver con la ortodoxia de Constantinopla o de Moscú.

La fe se mantiene viva en el pueblo con más intensidad que entre la gran burguesía, en la que muy frecuentemente la tibieza de la fe va acompañada de una patente desmoralización que el novelista inglés Lawrence Durrell pintó con realismo. Entre los humildes, la práctica es general, pero también es general la ignorancia de las verdades de la fe, por lo que abundan las supersticiones. Sin embargo, el conjunto de la comunidad copta manifiesta un gran deseo de instrucción, y a medida que se van abriendo escuelas se llenan de un pueblo ávido de cultura. La autoridad religiosa inmediata es ejercida por el *ghomos*, título que corresponde al de decano en la Iglesia católica; el *ghomos* se reconoce por su capuchón negro y por la cruz de hierro que lleva en el pecho. El *ghomos* dirige varias parroquias, regula las ceremonias y fija la función litúrgica de cada uno.

La liturgia es la de Alejandría, y como en todo Oriente, ocupa un lugar importante en la vida religiosa. Gracias a las numerosas lecturas, representa un papel educativo eminente. Las iglesias ofrecen un aspecto muy distinto al de las de Roma o Bizancio: son grandes rectángulos divididos en cuatro compartimientos, uno de ellos es el santuario, y está abierto a los otros por medio de una sola puerta en el iconostasio; sus muros están cubiertos de agujeros redondos ordenados en torno de otro mayor, y ocupados por placas de alabastro o por vitrales que parecen obras de arte abstracto. Los celebrantes llevan una extraña y minúscula mitra cónica, el *taylassan*, y la *tunia*, un alba blanca. Las ceremonias se desarrollan, largas, lentas, al son de una música monótona, pero bien ritmada, interrumpidas a menudo por las exhortaciones de los diáconos a los asistentes, exhortaciones marcadas con múltiples prosternaciones a la manera bizantina, bajo la estridencia de los sistros y con los can-

tos de los fieles dirigidos por el *asif*. El carácter comunitario del oficio es claramente perceptible; a la oración de demanda, todos los asistentes levantan los brazos y oran con voz unánime. La lengua litúrgica sigue siendo el copto, que los fieles no comprenden en su mayoría, pero hay también algunas oraciones en griego, y se ha instaurado la costumbre de leer, como en Occidente, la epístola y el evangelio en lengua vulgar (árabe), así como también ciertas oraciones.

El fallo principal de la iglesia copta ha sido durante mucho tiempo, y sigue siéndolo aún, la mediocridad de su clero. En cantidad, es suficiente; pero los primeros seminarios se abrieron a fines del siglo XIX por impulso de los laicos. Hoy existen cuatro, pero parece ser que no todos los sacerdotes pasan por ellos. Los sacerdotes son elegidos entre los artesanos casados, pobres, y generalmente resultan incapaces de educar espiritualmente a su pueblo. Los diáconos son muy numerosos, a pesar del canon que prohíbe que haya más de seis por iglesia. En la vida ordinaria, nada los distingue de los simples fieles.

En tiempos muy antiguos, la potencia de la iglesia copta residía en sus monjes. En el momento de la invasión árabe alcanzaban la prodigiosa cifra de 500 000. En el siglo XIV, tras ocho siglos de dominación musulmana, había aún 80 conventos. Pero después los monasterios fueron con tanta frecuencia saqueados, cerrados, que la decadencia fue irresistible. Hoy quedan sólo ocho conventos, los de San Antonio y San Pablo, cerca del Mar Rojo, cuatro en el desierto de Nitria, y dos en el valle del Nilo, Deir el Moharraq, que es el único superviviente de la Tebaida, y otro en el Alto Egipto. En total cuentan con 390 monjes, entre los cuales hay aún algunos eremitas instalados en las proximidades de los monasterios a cuyos oficios asisten los domingos. Cuatro monasterios de mujeres albergan un centenar de religiosas.

Esta situación no parece prometer a la iglesia copta un gran porvenir, y algunos observadores se han preguntado si tras la iglesia había algo más que una fachada prestigiosa, encubriendo una completa disgregación. Este juicio es probablemente demasiado severo. Lo que se puede comprobar después de una quincena de años parece justificar un mayor optimismo. Bajo la acción de elementos laicos ilustrados, muchos de los cuales hicieron estudios en Europa, donde observaron las condiciones de la revitalización religiosa, se han tomado medidas, ahora ya con el consenso de la Jerarquía, que prometen una renovación fundamental. En 1953 fueron reorganizados los seminarios, y se exige una cierta cultura para la admisión. Se abrió una Facultad de Teología cuyos maestros han empezado a trabajar sobre los dogmas y la historia de su iglesia, y al mismo tiempo muchos de ellos se imponen como un deber enseñar en los seminarios. Se ha constituido un movimiento que tiene cierta relación y semejanza con la Acción Católica, y cuyo fin es promover un renacimiento cristiano en las masas. Así, desde 1954, grupos de estudiantes vienen organizando Escuelas dominicales, y van a las parroquias, de pueblo en pueblo, para enseñar el catecismo a los otros jóvenes. Han fundado una revista muy activa para apoyar su acción, y del seno de estas pequeñas falanges de apóstoles han surgido ya vocaciones sacerdotales. También empieza a dibujarse una corriente de vocaciones monásticas que promete ser asimismo muy importante. Mientras hace unos años los monjes no eran más que buenas gentes sin formación cultural, piadosos desde luego, con gran espíritu de renuncia, capaces de celebrar dignamente la liturgia, pero muy poco más, ahora se ven cada vez más jóvenes que entran en el convento mucho mejor formados, con estudios, y cuya vocación obedece exactamente a los mismos móviles que la de un postulante benedictino o cisterciense de Occidente. En Deir Surian, monasterio de los sirios consagrado a la Virgen, uno de los cuatro de Wadi Natrum, se encuentran antiguos estudiantes, licenciados en Derecho o en Letras. Si sigue desarrollándose esta corriente de vocaciones entre jóvenes intelectualmente preparados, que irán añadiéndose o sustituyendo a los antiguos monjes, no hay duda de que se

realizará una renovación profunda del monacato copto. Ya hay un seminario especial para la formación de los monjes, y se asiste a un crecimiento del interés hacia el pasado glorioso de los grandes contemplativos de Egipto, especialmente de los Padres del Desierto.

La iglesia copta se ha entregado incluso de nuevo a su antigua vocación misionera, y se interesa por los africanos que comparten su fe en Sudán, Africa del Sur, y sobre todo en Etiopía. Estudiantes llegados de estos países cursan estudios en la Facultad de Teología o en los seminarios.

Mientras tanto, en Jerusalén, la representación de los coptos en los Santos Lugares ha sido reorganizada. El horizonte no parece cerrado a los destinos de la antigua iglesia de San Cirilo.[1]

Etiopía, bastión cristiano

Una de las comunidades cristianas menos conocidas es la de Etiopía. ¿Qué saben los otros bautizados de su admirable historia, de su fe, que se ha mantenido viva a través de todas las pruebas soportadas, de sus méritos de fidelidad? La iglesia de Etiopía ha vivido hasta ahora en un mundo cerrado, aislado tanto por la naturaleza como por un cerco de vecinos hostiles; quizá por ello conocemos sólo las manifestaciones externas de esta iglesia, que nos ha sido presentada bajo sus aspectos más circunstanciales, como si bastaran las costumbres extrañas y pintorescas para explicar el heroísmo de que ha dado prueba al correr de los tiempos. Etiopía, a lo largo de los siglos, ha opuesto una resistencia continua y obstinada a todos los conquistadores que intentaron someterla. Esta actitud de persistente resistencia constituye un rasgo decisivo de su historia. A veces los invasores llegaron a ocupar todo el territorio de Etiopía, pero al fin siempre logró reconquistar su libertad, una libertad cuyo principio esencial era la fe. No es sólo un mito la leyenda del reino del «Preste Juan de las Indias», que era presentado en la Edad Media como bastión de la fe entre países paganos.

Semejante a las mesetas volcánicas que dominan, rojas y negras, abruptas y escarpadas, los valles verdeantes desde sus 2 000 metros de altura, la Etiopía cristiana ha mantenido a lo largo de su historia su carácter de mole azotada por el oleaje, ante el que ha sabido sostenerse enhiesta.

La antigüedad de esta Iglesia es indudable. Sin referirnos a las tradiciones que hacen remontar su evangelización a los apóstoles San Bartolomé y San Mateo, o a Felipe, eunuco de la Reina Candace, de que se habla en los *Hechos de los Apóstoles*,[1] sabemos por el historiador Rufino que el Cristianismo penetró en Etiopía hacia el año 340, gracias a la aventura de los jóvenes Frumencio y Aedesio quienes, raptados por los piratas, hicieron carrera en la corte del Rey etíope, que los había comprado, y se comportaron como apóstoles llenos de celo. Frumencio fue a Alejandría para pedir al patriarca Atanasio que enviara un obispo a Etiopía, y él mismo resultó elegido para este puesto. A fines del siglo V se inició una segunda etapa de evangelización con la llegada de nueve monjes sirios, «los nueve santos», que acabaron de ganar para su fe al Rey y a la corte.

Fuera bajo la influencia de Egipto o por la de los monjes —de los que se ha supuesto, sin precisión, que pudiera tratarse de exiliados, expulsados de su patria por herejía— el hecho es que Etiopía fue ganada para la causa monofisita, a la que ha permanecido fiel hasta nuestros días. ¿Qué significaba este monofisismo? Es difícil de precisar. Parece que la iglesia etiópica se mantuvo un poco al margen de los debates que se desarrollaron en torno de la cuestión cristológica, y que siguió especialmente, a principios del siglo VII, a un obispo egipcio, de nombre Kerillos (Cirilo). Era parti-

1. Las páginas sobre la iglesia copta fueron leídas por el Reverendo Padre S. Chauleur, director de *Cahiers coptes*, a quien agradecemos cordialmente su ayuda.

1. *Hechos*, 8, 27.

daria de la «única naturaleza», pero a la manera propia de los coptos, es decir, hostil a la vez a Eutiques el heresiarca y al Concilio de Calcedonia que le condenó, pero admiradora de Dioscoro y aún más de San Cirilo. Etiopía pasó, pues, de la fe tradicional al monofisismo sin darse cuenta, y no advirtió realmente su separación hasta el siglo XV. Por esta razón, son muy diversos los juicios sobre la teología de la iglesia etiópica. Los jesuitas de los siglos XVI y XVII no encontraban en ella gran cosa discutible. El capuchino *Massaia* (1809-1889), que pasó treinta y cinco años en Etiopía y acabó su vida como Cardenal de la Iglesia romana, pensaba que más que de discrepancias doctrinales se trataba de errores de vocabulario, pues los conceptos de naturaleza y de persona resultaban poco claros para los etíopes. Parece que hoy el monofisismo consciente y convencido sólo se encuentra en ciertas comunidades monásticas, pero que en la práctica, la fe popular admite la naturaleza de Cristo prácticamente como los católicos y los ortodoxos. Esto explica que la Iglesia católica de Etiopía haya adoptado la mayor parte de las oraciones litúrgicas de la iglesia nacional sin cambiar en ellas nada notable.

Esto no quiere decir que la iglesia etíope tenga tendencia a fundirse en una u otra de las dos grandes iglesias de la Cristiandad. Hubo un tiempo, en el siglo XVII, en que la unión con la Iglesia católica estuvo a punto de realizarse, cuando el extraordinario Padre Páez, jesuita español, logró ganar para la fe al Emperador Sussenios Seltan Sadag, que se lanzó a la obra de convertir por la fuerza a su pueblo, lo que provocó verdaderas guerras de religión. El sucesor del Padre Páez, el Padre Méndez, con sus torpezas y brutalidades provocó la catástrofe y el hundimiento definitivo de toda esperanza. De esta aventura quedan sólo las ruinas de la catedral, construida por el Padre Páez en Gorgora, en las orillas del Lago Tana, y una desconfianza extremada hacia el catolicismo, que sólo ha ido disminuyendo en los últimos años. En cuanto a la iglesia ortodoxa, que hizo serios esfuerzos durante todo el último cuarto del siglo XIX para arraigar en Etiopía su fe por medio de monjes griegos y rusos, tampoco ha logrado mejores resultados. Varias veces pareció que la unión iba a ser un hecho, pero el Emperador Menelik, considerado como la encarnación misma de la patria etíope tras su brillante victoria de Adua, en 1896, sobre los italianos, comprendió que si su iglesia se unía a Constantinopla o a Moscú perdería su independencia y sus caracteres originales, y se negó a firmar cualquier compromiso formal.

La resistencia etíope ante la presión islámica fue también obstinada y rigurosa. El desarrollo del poder egipcio contribuyó a reagrupar en torno al trono a las fuerzas vivas de la nación. Los emperadores se comportaron como defensores de la fe, al tiempo que actuaban como soberanos en el orden político. A los ataques de los vecinos del norte —uno de ellos llevó el pánico hasta Gondar— Teodoro II respondió no sólo por las armas, sino también con medidas de orden religioso, obligando a los musulmanes a convertirse al Cristianismo. La libertad de culto no les fue devuelta a los musulmanes hasta el año 1899. La situación estuvo a punto de cambiar de signo en 1916 cuando el Negus Lidi Yassu abrazó el islamismo pretendiendo ser descendiente del Profeta, e hizo construir mezquitas y colocó su imperio bajo la dependencia religiosa de Turquía. Pero los cristianos salvaron su fe: mientras la iglesia excomulgaba al soberano apóstata, las tribus de Choa se pusieron en marcha hacia Addis-Abeba. La hija de Menelik fue proclamada Emperatriz, teniendo a su lado como regente y heredero al Ras Tafari. Este subió al trono en 1930 y adoptó como nombre real el de la Santísima Trinidad, Hailé Selassié. La Etiopía cristiana había triunfado una vez más.

También ganó la partida en otro plano. Desde un tiempo inmemorial, desde Frumencio quizá, designado por San Atanasio, el jefe de la iglesia etíope era elegido por el patriarca copto de Alejandría entre los monjes egipcios de los conventos del Mar Rojo. Etiopía se encontraba, pues, en la rara situación de tener un obispo extranjero, que a menudo no cono-

cía ni el *gheez*, lengua litúrgica, ni el *amárico*, lengua popular. Inmediatamente después de la Guerra Mundial, que supuso para Etiopía un contacto más intenso con el mundo exterior —tuvo un representante en la Sociedad de Naciones— se inició una viva corriente para acabar con aquella situación. El patriarca tuvo que resignarse, en 1929, a consagrar cuatro obispos autóctonos, tras designar entre los monjes etíopes a su jefe, el *Etcheghié*, superior del gran convento de Debré-Libanós. La invasión italiana aceleró la evolución. Tras haber, en vano, intentado ganar para su causa el Abuna, que se refugió en El Cairo, los ocupantes suscitaron un movimiento separatista con ayuda del *Etcheghié*, que se hizo proclamar Abuna y consagró obispos «colaboracionistas». Un sínodo reunido en El Cairo los excomulgó. Pero ya no se logró, tras la expulsión de los italianos, volver a poner la iglesia etíope bajo tutela egipcia. El Negus Hailé Selassié llevó por sí mismo las negociaciones, que duraron diez años. Se firmó el primer acuerdo en 1948, disponiendo que a la muerte del Abuna su sucesor sería etíope, y que mientras tanto tendría a su lado un coadjutor etíope. En 1951 se proclamó la independencia religiosa completa, dejándole al patriarca copto de El Cairo una primacía moral y espiritual.

La iglesia etíope forma literalmente cuerpo con la nación, de una manera que en ciertos aspectos recuerda al antiguo Bizancio. Si el Negus, como el Basileos, es un personaje sagrado, jefe de la iglesia con derecho a honores religiosos, y debe comportarse en todas las circunstancias como protector de la iglesia, el Abuna es señor de un poder incontestable, al que los poderes laicos no se atreven a oponerse. Es él quien consagra al emperador, quien designa a los obispos y dispone del derecho de absolución y de excomunión: durante mucho tiempo su poder no estuvo limitado por ningún Consejo, pero desde 1948 le asiste un Sínodo, aunque está muy lejos de representar el papel dominante de los Consejos en la iglesia copta de Egipto. El único rival serio del Abuna —que no tiene el derecho de enseñar religión— podría ser el *Etcheghié*, que encarna la tradición espiritual y cuyo prestigio es muy grande. Pero si bien es verdad que a veces se presentan roces entre ellos, la generalidad del clero está de acuerdo para ejercer sobre el pueblo una tutela que podría llamarse medieval.

El pueblo etíope guarda en su mayoría una fidelidad indiscutible a su fe. Aunque por falta de censos fehacientes es difícil cifrar con precisión el rebaño cristiano —las cifras varían entre 4 y 7 millones—, todos los viajeros que han hablado de Etiopía mencionan unánimes las pruebas innumerables de una fe a la que las corrientes laicas modernas no parecen haber afectado seriamente. La Virgen María es venerada como en el más fervoroso país católico. Es frecuente ver en la frente de un creyente el tatuaje en forma de cruz impuesto antaño por Zara Yakob como símbolo de fidelidad. Las fiestas religiosas son tan numerosas —otro rasgo medieval— que es imposible pasar ocho días en Etiopía sin asistir a una. El sábado y el domingo afluyen a las iglesias cohortes inmensas de fieles, revestidos casi todos con una especie de alba blanca, la *Shemma*. Un etíope no pasará ante una iglesia o capilla sin hacer un gesto reverente. Este pueblo, tanto tiempo privado de instrucción, no por ello deja de guardar el recuerdo de su pasado cristiano. Rodea de veneración a los grandes centros sagrados, como Axum, en el antiguo reino del Tigré, adonde el Emperador sigue yendo para ser consagrado, o Lalibela que lleva el nombre de un santo rey, prodigioso conjunto de capillas excavadas en la roca, colmena sagrada con corredores como laberintos adonde afluyen los peregrinos a millares, y muchos otros conventos venerables, encaramados los unos en lo alto de las montañas casi inaccesibles, otros celosamente aislados del mundo por las aguas del Lago Tana.

Este cristianismo etíope presenta algunos rasgos capaces de desconcertar a un observador poco informado. El cristianismo etíope es extremadamente austero, muy formalista, impone la Cuaresma más larga que se conoce, cincuenta y cinco días, y el ayuno los miércoles y viernes, hasta mediodía al menos, o bien

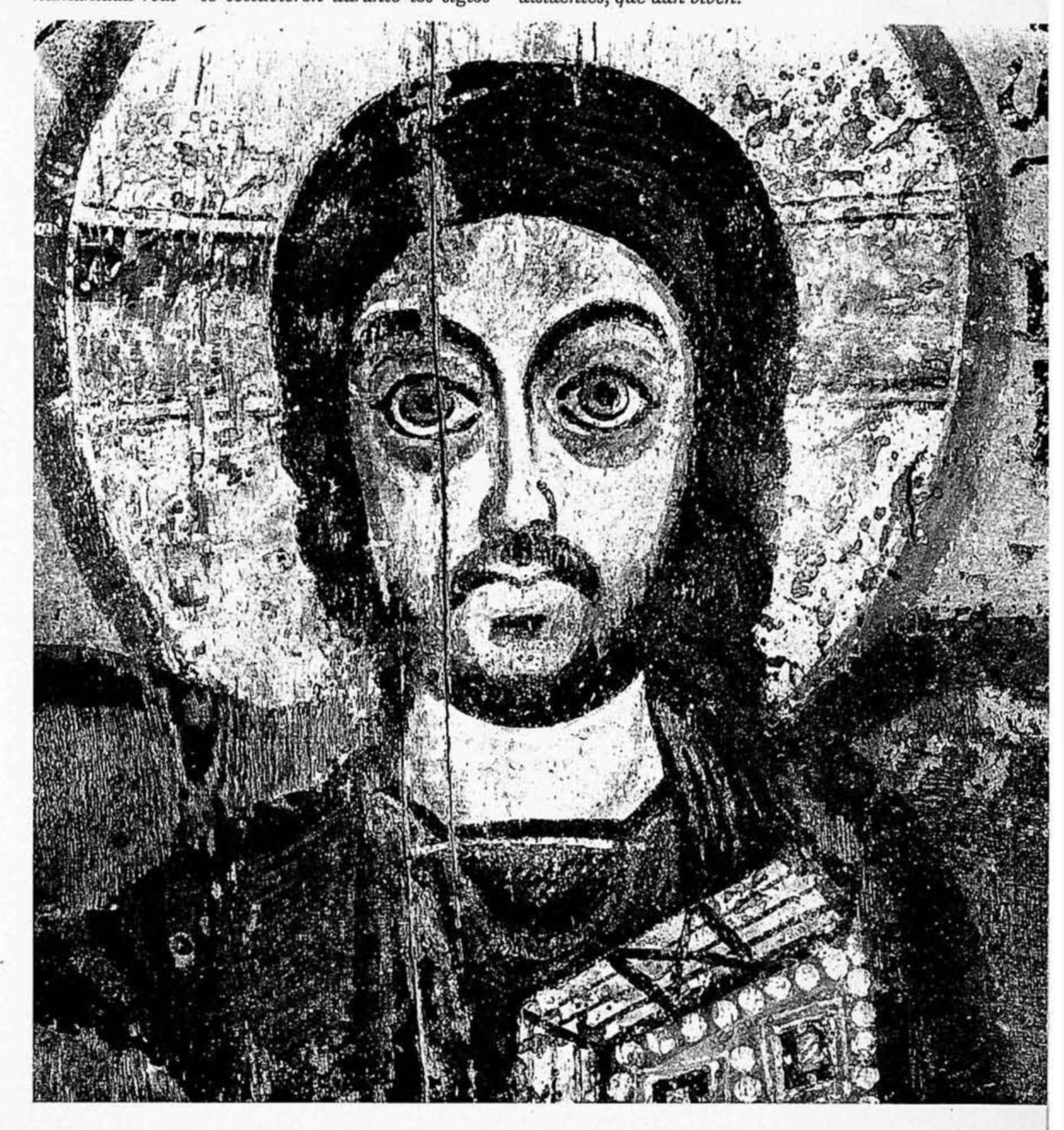
las tres de la tarde. Exige también plegarias y prosternaciones cuyo número y profundidad recuerdan la iglesia griega. Pero al mismo tiempo no parece muy severo por lo que se refiere a la vida moral, especialmente a la sensualidad. No se practica la confesión, salvo *in articulo mortis*, en que se superpone a una extremaunción que es también una confirmación.

Uno de los rasgos más típicos de este cristianismo es la impregnación bíblica, la extraordinaria fidelidad al *Antiguo Testamento*, sobre todo a los Salmos. No en vano la dinastía etíope señala entre sus antepasados a Salomón y la Reina de Saba —según la tradición, el primer Rey de Etiopía fue hijo de ambos, nacido tras la célebre visita— y el Negus tiene en su escudo el león de Judá. Los usos mosaicos que se han mantenido entre los coptos de Egipto son aún mejor observados en Etiopía, especialmente la circuncisión, que es practicada antes del bautismo. Se mantiene la costumbre de ofrecer al «señor del Universo» las primicias de todo producto del suelo; durante mucho tiempo se celebró el *sabbat* tanto como el domingo; no se come carne de animales no sangrados; las bodas se realizan según el ritual bíblico, con «amigos del esposo» que sirven de escolta al nuevo matrimonio, y banquete imitado de las Bodas de Caná. El hermano debe casarse con la viuda de su hermano mayor si ella se lo pide, para suscitarle una posteridad, según el famoso precepto del *Levirato*. Hay que añadir los preceptos bíblicos sobre la acogida que debe reservarse a los extranjeros, sobre la generosidad para con los pobres, hacia los que los cristianos de Etiopía muestran una bondad y una caridad reales.

La arquitectura, el arte, la liturgia, contribuyen aún a dar al cristianismo etíope aspectos sorprendentes y en cierto modo insólitos. Entre ellos, como también entre los coptos de Egipto, se encuentran muchos usos que revelan la pervivencia varias veces milenaria de prácticas paganas que proceden del Egipto faraónico o incluso del viejo fondo autóctono. La costumbre de celebrar la fiesta de San Miguel, San Jorge, Navidad y la Asunción una vez al mes, refleja el influjo de un antiquísimo calendario lunar en el que cada fase era celebrada religiosamente. El *gheez*, lengua litúrgica, es la del Tigré, de origen prehistórico. En cuanto al uso del sistro en la danza sagrada, es exactamente el mismo que se ve en los frescos de Tebas o en el valle de los Reyes.

Danzas sagradas, estridencia de sistros, batir de bastones acompañando a la oración, sonar de cascabeles pegados a los incensarios, redobles lentos de enormes tambores, cantos alternados, modulados, prosternaciones conjuntas de todos los asistentes, apelaciones de los diáconos y subdiáconos... La liturgia eucarística se desarrolla en medio de un despliegue de brocados deslumbrantes, bajo la luz de innumerables cirios, entre humaredas de incienso, bajo la mirada de los santos personajes pintados en los muros, de gran altura y colores vivos, y cuyos ojos inmensos en las caras rígidas parecen mirar lo Invisible. Las iglesias, rodeadas generalmente de bellos árboles, son de forma redonda u octogonal. Las rectangulares son más frecuentes en el norte, y muestran una influencia extranjera. Algunas de estas iglesias son rupestres, como la de Dongollo, en el Tigré, y todas están divididas en tres partes: una de ellas reservada al clero y al emperador, la segunda a los chantres danzarines, la tercera a los fieles que comulgan (los otros se quedan fuera). El santuario propiamente dicho, de forma antigua, recuerda según se dice el Arca de la Alianza. Muchas ceremonias se desarrollan al aire libre según usos propios de la iglesia etíope: por ejemplo el día de la Epifanía, en el que todos los asistentes se sumergen en el agua, con el clero al frente, para recordar el bautismo de Cristo. La fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz es más importante que Navidad y Pascua, y ofrece la ocasión para una arrebatada explosión de alegría popular: es el Masqal, la vieja fiesta de la vegetación renaciente, que se ha convertido en fiesta de la devoción a la Santa Cruz, que el emperador preside rodeado del clero con vestidos de gala, llevando capas rutilantes o largas vestiduras blancas con anchas franjas de color a la altura de las rodillas. Sobre la multitud hay un erizamiento increíble

Imagen copta del siglo VI ó VII, que representa a Cristo. Todas las herejías concernientes a Cristo —las unas contra su divinidad; las otras, contra su humanidad real— se sostuvieron durante los siglos IV y V. La Iglesia copta ortodoxa ha mantenido firmemente la doctrina tradicional, mientras que poco a poco, los heréticos se convertían en comunidades disidentes, que aún viven.



de sombrillas de colores chillones y de cruces procesionales de oro y plata con largos brazos cubiertos de arabescos. Durante mucho tiempo se oye el resonar de cantos casi dolorosos, puntuados por el «Allé-allé-allé-luia». Y todo termina en un gigantesco desfile tras los *tabots*, tablas de madera dura y bendita que sirven de altares y que sólo los sacerdotes tienen derecho a tocar. Estos *tabots* van también cubiertos con ricos ornamentos y pesadas sederías de color rosa, verde o violeta. Luego, cuando llega la noche, se encienden hogueras en torno de las cuales los jóvenes danzan hasta el alba. Y en todas las montañas que rodean a la capital siguen brillando miles de fogatas...

Un abundante clero dirige a esta comunidad de creyentes. A decir verdad, millares de estos sacerdotes no lo son más que nominalmente y sólo participan en las fiestas solemnes. Durante mucho tiempo no fue necesario ningún título ni la menor instrucción para ser sacerdote: bastaba ir, en grupo, a ver al Abuna, pagar las tasas previstas —antaño se hacía el pago en barras de sal— ser ordenado, también en grupo, y luego buscar un pueblo que aceptara sus servicios. Pero junto a estos «clérigos eclesiásticos» existen también «clérigos laicos», los *dobteras*, mucho mejor formados, y que a menudo son estudiantes o profesores de las escuelas. Son ellos los que enseñan al pueblo, actuando como diáconos en los oficios, y también ellos los que constituyen la corporación de los chantres danzarines y poetas indispensables en toda manifestación litúrgica de alguna importancia. Sienten hacia los clérigos eclesiásticos un proverbial desprecio.

Pero en la iglesia etíope, como entre los ortodoxos, lo más sólido del clero está constituido por los monjes. Parece que el monaquismo es en Etiopía tan antiguo como el Cristianismo: Egipto, tierra clásica de los santos eremitas, lo implantó con la fe. Los grandes conventos han ocupado un lugar considerable en la historia nacional, han sido verdaderos bastiones de la fe, y siguen siéndolo, y al mismo tiempo constituyen centros de vida intelectual y espiritual. El más célebre, el de Debré Libanós, en Choá, fundado en el siglo XIII por el reformador Tekle Haymanot, pertenece a la orden fundada por el santo, y su abad es el *Etcheghié*, el jefe reconocido del monaquismo nacional. Otros monasterios siguen la tradición llamada de Eustaquio, y no tienen jerarquía. Existen hoy una docena de monasterios de hombres y seis de mujeres, con población monástica bastante abundante que lleva una vida de renunciación. Todos han conservado, a pesar de las invasiones musulmanas que asolaron el país, tesoros que se creen fabulosos, manuscritos antiguos, cuya catalogación se ha emprendido hace poco, adornados con miniaturas de estilo a la vez hierático y bárbaro. En estos conventos se viene operando desde hace algunos años un remozamiento de los estudios teológicos y bíblicos, en relación con los coptos de Egipto y, más recientemente, con los patriarcados ortodoxos de Constantinopla y de Alejandría, e incluso con ciertas iglesias protestantes. El envío de jóvenes a las universidades y seminarios de Egipto, Grecia y Estambul representa para la iglesia etíope una posibilidad de despliegue cara al porvenir. El desarrollo de una comunidad católica etíope ayudada por la reincorporación de Eritrea a Etiopía tras la Segunda Guerra Mundial, se ha traducido en la apertura de un seminario, de un monasterio del Císter, de escuelas religiosas sostenidas sobre todo por las ursulinas, e incluso, en Roma, el Colegio pontifical etíope, creado en 1919, empresas todas que despiertan el espíritu de emulación en la iglesia de Etiopía.

Bajo las influencias diversas, pero convergentes, ejercidas por el catolicismo, por la ortodoxia en sus mejores elementos, y por la iglesia copta de Egipto en vías de despertar, puede renovarse la iglesia etíope. Manteniendo sólidas sus venerables tradiciones, podría hacer un esfuerzo para elevar el nivel moral e intelectual de sus sacerdotes y de sus fieles, para combatir las prácticas sospechosas de magia o astrología. El papel de encrucijada panafricana que el Emperador Hailé Selassié asigna a su país, acelera la apertura de Etiopía a las influencias del mundo. Y el movimiento que se ha iniciado desde el Vaticano por voz

del Papa Juan XXIII no ha dejado insensible a la «hermana mayor» de las iglesias de Africa puesto que el Abuna ha estado representado en el Concilio.[1]

Entre el pasado y el porvenir

Catorce o quince millones de cristianos dependen, pues, de las viejas iglesias separadas a la vez de Roma y de Bizancio y extrañas, al mismo tiempo, al fenómeno protestante. Instalados en Asia y en Africa, con, al menos para alguno de sus grupos, anejos en Europa y América, ignorados de la gran mayoría de los bautizados, no sólo siguen viviendo, lo que en sí ya es una proeza si pensamos en las condiciones que han tenido que soportar en estos quince siglos de su historia, sino que en diversos lugares testimonian una fuerza que las pruebas sufridas no han disminuido, sino acrecentado. No es posible hablar de ellos, de sus venerables iglesias, sin respeto ni amistad.

A los ojos del historiador del Cristianismo presentan estas iglesias un vivo interés como vestigios de un pasado medieval que han llegado casi intactos hasta nosotros. Bien se presenten, como en Etiopía, como una mole cristiana resistiendo a los embates violentos de la tempestad, o bien sean algo semejante a esas islas que recuerdan la presencia de un continente desaparecido, rodeadas por el mar del Islam, estas iglesias constituyen supervivencias en el sentido más neto y preciso del término: las vemos vivir como vivían en los tiempos en que el Occidente cristiano emergía apenas de las tinieblas bárbaras y la Cristiandad apenas empezaba a realizarse.

De los quince siglos de historia vividos por estas iglesias se desprenden lecciones inapreciables. Estas comunidades cristianas han dado pruebas en todas partes de una vitalidad extraordinaria, han resistido persecuciones atroces, soportado exilios penosísimos, y sin embargo, logran siempre aprovechar la menor oportunidad para erguirse y reafirmarse.

Conviene repetirlo: la historia escrita en Occidente admira la resistencia de los cristianos polacos o la de los griegos, servios y búlgaros opuestos a los turcos. Pero para todos ellos la prueba ha sido menos larga que para los cristianos de Mesopotamia, de Armenia o de Egipto. Y no son precisamente virtudes vulgares esta fidelidad quince veces secular, este valor ante la tortura, la muerte y las afrentas de toda clase, esta voluntad orgullosa de seguir siendo lo que son. Esta resistencia sólo fue posible por la afirmación, entre los fieles de una misma iglesia, de un sentido comunitario cuyas manifestaciones siguen siendo patentes y demostrativas. Antes incluso de sentirse ciudadanos de un estado, ligados a una patria, los cristianos orientales se sienten miembros de una comunidad religiosa cuya existencia condiciona su existencia personal. Un país como el Líbano ha creado en nuestros días una fórmula original yuxtaponiendo las comunidades religiosas, incluida la del Islam. Y no hay duda de que no se puede comprender la historia de Oriente, desde la invasión árabe hasta el presente más inmediato, sin pensar en el papel, a menudo oscuro, pero siempre eficaz, que estas comunidades cristianas han asumido.

Tal como aparecen ante nosotros, como vestigios del pasado, estas iglesias orientales pueden aportar a los cristianos de Occidente, sean católicos o protestantes, elementos concretos que no carecen de valor. Se ha reprochado a menudo a estas comunidades el asociar demasiado íntimamente lo religioso y lo social; lo que es debido a la vez a una cierta influencia del Islam y a las condiciones en que han vivido, con su existencia como pueblo dependiendo de su iglesia; pero está fuera de duda que en ellas se percibe un sentido de unión entre cristianos, un espíritu de fraternidad, de comunidad, el mismo que se ve en el movimiento que hoy lleva a católicos y protestantes hacia una revitalización. Y en un plano más estrictamente religioso aún, la renova-

1. Las páginas precedentes, consagradas a Etiopía, fueron releídas por el Padre Bernard Velat, investigador en el C.N.R.S., profesor de etíope en el Instituto Católico de París, a quien testimoniamos nuestro agradecimiento.

Cuadro de las iglesias orientales

(fuera de la ortodoxia)

NESTORIANOS

Mesopotamia y países próximos	80 000	
Grupo de Malabar	2 000	

MONOFISITAS (JACOBITAS)

Patriarcado de Antioquía	120 000	
Jacobitas ortodoxos del Malabar	650 000	
Sirios reformados del Malabar	300 000	
Armenios	3 100 000	
Coptos de Egipto	4 500 000	(?)
Etíopes	5 000 000	(?)
Total de 14 a 15 000 000		

ción litúrgica, tan característica de las tendencias actuales del catolicismo, tiene mucho que aprender de estas iglesias nestorianas o monofisitas que han conservado incomparables tesoros litúrgicos surgidos de culturas diferentes a las del Occidente griego y latino.[1]

Sería injusto considerar, sin embargo, a las viejas iglesias como conservatorios, museos —o fósiles venerables— y a sus fieles como gentes del medievo supervivientes entre nosotros. No es posible imaginar a un armenio o a un copto de Egipto satisfecho con este papel mudo. En la revista *Proche-Orient chrétien*, que se publica en Jerusalén, el Reverendo Padre Edelby escribía hace tiempo: «Las cristiandades de Oriente no son momias destinadas a satisfacer la curiosidad de arqueólogos o de estetas ociosos: no son reliquias del pasado, toleradas por condescendencia, por no se sabe qué atavismo de raza; no son comunidades cerradas, selladas, estancadas, incapaces de desarrollo, dominadas por la inercia mientras todo se mueve a su alrededor».

Hay en estas frases más que la expresión de un deseo: una opción cara al futuro, una promesa. Y precisamente, en la medida en que las viejas cristiandades orientales presten oído a llamadas como ésta, podrán hacer frente al porvenir. El problema es para ellas mantenerse firmes a las raíces de sus tradiciones, sin cuya savia serían pronto absorbidas por la masa musulmana que las rodea, y, simultáneamente, marchar con el tiempo, renovarse, salir de un confesionalismo a menudo estrecho, participar en las corrientes poderosas de vida que recorren todo el Oriente. Estas dos exigencias no pueden ser satisfechas aisladamente la una sin la otra.

Para afirmarse, los cristianos de Oriente —y tanto como en los monofisitas o en los nestorianos pensamos aquí en los ortodoxos grie-

1. Una HISTORIA DE LA IGLESIA no puede conceder demasiado espacio a la Historia de la Liturgia, que exigiría un desarrollo larguísimo. Recordemos algunos libros sobre este tema, a los que el lector podrá dirigirse para mayor información: *Les Liturgies d'Orient*, por el Reverendo Padre Dalmais (París, 1959), y *Les Liturgies Orientales*, por H. Lubienska de Lenval (París, 1962), entre muchos otros.

gos o en las minorías católicas [1]— se ven favorecidos por circunstancias evidentemente ventajosas. Desde su nacimiento se han mostrado independientes de Occidente, unos oponiéndose a Roma, otros separándose incluso de Bizancio. No pueden ser acusados de connivencia con la Europa «colonialista». Son auténticamente asiáticos o africanos, y tienen perfecto derecho a hablar en nombre de los pueblos de estos continentes que se hallan en pleno despertar. Su papel como heraldos del «Tercer mundo» puede ser considerable. Es esto lo que quieren los cristianos de Malabar que, en el estado de Kerala, son la vanguardia de la lucha contra el hambre. Y también ha comprendido esto perfectamente el Emperador Hailé Selassié, que intenta hacer de la Etiopía cristiana una encrucijada donde todos los jefes de Estado del Africa puedan encontrarse, donde los jefes de Estado del Tercer Mundo, tanto musulmanes como cristianos, puedan fijar las líneas de una política común.

Precisamente en relación con el Islam, los cristianos orientales pueden servir de intérpretes idóneos. Tienen con ellos contactos doce veces seculares, han sufrido mucho y es posible que aún en el futuro tengan que seguir sufriendo: ayer en Egipto, en Palestina, en Siria, en Irak... Pero no por ello dejan de representar un importante papel en el futuro de las relaciones entre el mundo islámico y el resto de la humanidad. En primer lugar pueden representar este papel constituyéndose en testigos auténticos del Cristianismo frente a un Islam en plena renovación. La actitud religiosa, aquí más que nunca, condiciona todo el resto. Estos cristianos, verdaderamente cristianos, podrían, como portadores de un mensaje de amistad, de fraternidad, convertirse en una especie de vínculo vivo entre dos mundos. En Bhamdun, en el Líbano, en 1954, luego en Alejandría, en 1955, se han celebrado Congresos islámico-cristianos, en los que se ha considerado esta posibilidad y se han estudiado estas perspectivas cara al porvenir (en el segundo de estos congresos los coptos representaron un importante papel). Estamos aún en el momento en que se formulan los mejores votos, se expresan esperanzas, el momento de las resoluciones vagas, pero quizá sea en este momento cuando se fijan las tomas de posición con vistas a un futuro inmediato.

El porvenir de las iglesias orientales, superadas las antiguas escisiones, aparece ligado al esfuerzo que sean capaces de emprender para renovarse, elevar el nivel espiritual, moral e intelectual de su clero y de sus fieles, para abrirse a este aliento de Pentecostés que, desde hace un siglo y cada vez con más fuerza, pasa por toda la Iglesia de Cristo, sea cual sea la obediencia a la que sus hijos se manifiesten vinculados,[1] este aliento del que no es quimérico esperar que lleve un día a la unidad a todo el rebaño fiel a la Cruz.[2]

1. Cada una de las iglesias separadas de Oriente ha visto desarrollarse a su lado una comunidad católica vinculada a Roma. De la misma manera que frente a los ortodoxos griegos o eslavos existen 7 500 000 católicos unidos y 350 000 maronitas obedientes a Roma, existen también 150 000 armenios católicos, 75 000 sirios católicos en Levante y otros tantos en el Malabar, 170 000 católicos caldeos, la mayoría de ellos en la India; 70 000 coptos católicos, 50 000 etíopes católicos. De ellos se ha tratado en los dos primeros tomos de la presente obra. Hay también grupos protestantes que se han constituido entre los cristianos orientales. En Egipto hay 75 000 coptos protestantes que pertenecen a una docena de denominaciones.

1. Subrayemos, anticipándonos un poco a lo que ha de ser expuesto en nuestro próximo volumen, que en enero de 1965, en Addis-Abeba, los responsables de la mayor parte de las iglesias nestorianas y monofisitas se reunieron para estudiar «el hecho ecuménico» y trabajar en común para una renovación.

2. Sobre los puntos de cristología que separan a las pequeñas iglesias orientales de la fe ortodoxa de Roma y de Bizancio citaremos la frase de G. de Plinval en la *Histoire illustrée de l'Église* (I, V, 377): «Este problema tendría que quedar en el dominio de la Teología puramente especulativa.» Y la del Papa Honorio, que, consultado a este respecto, respondió: «Dejemos esto a los gramáticos y a los especialistas, que acostumbran a ostentar orgullosamente ante los niños las palabras que acaban de inventar.» Algunos han asegurado que jamás habría tenido lugar la discusión si la palabra griega *physis* y la latina *natura* fueran exactamente sinónimas, cosa que no son.

VI. LA TUNICA SIN COSTURA

"¡Que sean uno!"

En la primavera de 1848 las cancillerías occidentales, que vivían momentos de agobio y preocupaciones, recibieron un informe de sus agentes en el Próximo Oriente sobre un incidente que se presentaba como extremadamente grave. En Belén, en la basílica con aspecto de fortaleza edificada sobre el lugar tradicional de la Natividad, incrustada en el suelo de lo que fue la Gruta, brillaba desde hacía tiempo una estrella de plata bajo el centelleo amarillento y tembloroso de cirios y lámparas. La estrella había desaparecido. ¡Robada! ¿Por quién? La respuesta se imponía: aquella estrella tenía una inscripción latina que irritaba sobremanera al clero griego ortodoxo, que celebraba sus oficios en aquel lugar. El robo de la estrella causó una profunda conmoción en las capitales de Occidente. París envió inmediatamente un comisario, el famoso Eugène Boré, cuya investigación no dejó la menor duda sobre la identidad de los responsables. Acto seguido, la Sublime Puerta recibió del embajador francés, general Aupick, una protesta formal. Pero Rusia, protectora de los cristianos orientales, no tardó en intervenir enérgicamente con el envío a Constantinopla de una embajada tan formidable, que parecía la vanguardia de un ejército. Se discutió, se cruzaron amenazas, las disputas alcanzaron tal grado de violencia, que hasta los intereses de las potencias se vieron complicados en esta querella de monjes. Y la conclusión de todo fue la Guerra de Crimea.

Este incidente es sólo uno entre los muchos que tuvieron lugar. Desde que orientales y occidentales se encontraron arrodillados en Tierra Santa, juntos, lado a lado, para orar al mismo Cristo Salvador, no han cesado las discusiones entre las comunidades rivales para lograr el monopolio. Bajo la mirada burlona y despectiva de los turcos, los cristianos se opusieron en querellas de presencia, de ritos, de calendario, de horarios, que harían reír si no fueran tan sórdidas y si no hubieran acabado varias veces en conflictos sangrientos. Por ejemplo, en 1834, la ceremonia ortodoxa del «Fuego Nuevo» de Pascua provocó una pelea tan violenta con las otras confesiones, que, según se dice, resultaron 400 muertos. En nuestros días los antagonismos no alcanzan ya tales excesos, y parece que en estos últimos tiempos se ha logrado establecer un *modus vivendi* fraternal; pero la situación no deja de ser penosa para el creyente que llega a los Santos Lugares. La más sagrada basílica del mundo, el Santo Sepulcro, está compartida entre cinco confesiones rivales: latinos, griegos, armenios, jacobitas de Siria y coptos, y cada una de estas comunidades reivindica ásperamente el menor metro cuadrado de pavimento, el más minúsculo rincón, los listones de donde cuelgan las lámparas y hasta los bancos donde las bandejas esperan las ofrendas de los peregrinos. En esta arquitectura de laberinto y caos, entre los horribles ornamentos, los cromos enmarcados, las flores artificiales de pacotilla, las rivalidades de los clérigos llevan al colmo de la ridiculez un espectáculo del que no deriva ventaja alguna para la fe. Se necesita mucha fuerza de alma o mucha humildad de espíritu para admitir que en este lugar, y de esta manera, está presente el Dios del amor y de la fraternidad humana.[1]

Recordémoslo: en vísperas de su muerte, cuando iba a pasar de este mundo a su Padre, al dar sus instrucciones supremas a aquellos que dejaba como guardianes de su mensaje, Jesús, repetidamente, insistió sobre la necesidad de afecto fraternal y de unión. Y dijo a sus fieles: «Se os reconocerá como discípulos míos por el amor que os tendréis los unos a los otros». (*Juan*, XIII, 35). Luego, dirigiéndose al Padre, en esta sublime plegaria sacerdotal, que contiene lo más alto de su enseñanza, añadió: «Pero no ruego sólo por éstos, sino por cuantos crean en mí por su palabra, para que todos sean uno, como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, para que también ellos sean en nosotros y el mundo crea que tú me has enviado. Yo les he

1. Sobre la cuestión de los Santos Lugares, véanse los trabajos de Su Excelencia Monseñor Bernardin Collin, Obispo de Digne, que él mismo ha resumido en 1962 en un excelente volumen de la Colección «Que sais je?»; véanse también las numerosas guías turísticas, especialmente la de Ediciones Odé: *Terres saintes*.

dado la gloria que tú me diste, a fin de que sean uno, como nosotros somos uno. Yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en la unidad y conozca el mundo que tú me enviaste y amaste a éstos como me amaste a mí». (*Juan*, XVII, 20, 23).

¿Cuántas veces proclamó Cristo esta exigencia de unidad en el curso de su predicación? Las más evidentes comparaciones de sus parábolas se referían a este hecho; sus discípulos debían estar ligados los unos a los otros como los sarmientos a la vid; debían considerarse como ovejas de un mismo rebaño, reunidas todas en el mismo redil; o mejor aún, debían constituir un solo cuerpo vivo, el cuerpo mismo de Cristo, cuerpo del que Cristo es alma. Todo en la pequeña comunidad formada por él había llevado la marca de la unidad, idéntica elección de miembros, llamamiento semejante de Dios a cada uno de ellos, semejante fidelidad al Mesías, Señor y Salvador, y participación idéntica de todos en el pan y el vino del sacramento, que sería el memorial de su sacrificio. Más tarde, cuando Cristo hubiera desaparecido de esta Tierra, en la joven Iglesia iluminada por el Espíritu Santo, la exigencia de unidad entre sus miembros se revelaría más fuerte aún, al estar fundada en una comunidad de espera del retorno en gloria, en la común certidumbre de ser todos depositarios de un mismo Mensaje y de la misma Promesa, en la común resolución de hacer frente por la causa de Cristo a nuevos destinos.

No es necesario recordar lo que los cristianos han hecho de esta unidad, impuesta por el Maestro como carácter primordial de la Iglesia. Para dar idea basta una mirada al espectáculo que ofrecen estos lugares que deberían ser santos. Y más aún la contemplación de este mundo que se proclama cristiano. Que en la Tierra, de cada tres hombres haya apenas un cristiano, tras veinte siglos de evangelización, es algo extraño y desolador. Pero que el rebaño cristiano se divida en iglesias, en obediencias, en denominaciones, en sectas que se desdeñan o se odian, compiten o se combaten, es ya un escándalo bastante grave, porque lo que se pone en entredicho es la verdad fundamental del Cristianismo, es sostener que, con relación a este punto preciso, la Palabra del Señor no ha vencido al mundo y que las puertas del Infierno parecen haber prevalecido contra ella. «He sabido por los de Cloe que hay entre vosotros discordias y cada uno de vosotros dice: Yo soy de Pablo, yo de Apolo, yo de Cefas, yo de Cristo. ¿Está dividido Cristo?», decía San Pablo a sus discípulos de Corinto (*I Corintios*, I, 13), porque ya uno se declaraba de Pedro, mientras otro pretendía ser el único que hablaba en nombre de Jesús. Desde entonces los cristianos se han declarado de muchos maestros, y el resultado es el mismo, o peor aún: Cristo está dividido.

Tal es la meditación dolorosa a la que se llega forzosamente cuando uno observa el «puzzle» absurdo que pretende el título de Iglesia de Cristo, o cuando uno sigue en las páginas de la historia el juego incoherente de este calidoscopio satánico de los cismas y las secesiones. Un católico, por convencido que esté de pertenecer a la comunidad que guarda el auténtico mensaje de Cristo, por orgulloso que esté de pertenecer a la Iglesia que agrupa, y con mucho, al mayor número de bautizados, no puede resignarse a una situación que le hiere, a él también, en sus sentimientos más vivos. ¿No ha de sentirse responsable de todas estas ovejas que han abandonado el rebaño? Basta plantearse la cuestión para experimentar la angustia de esta «gran miseria» de la desunión de la que ha hablado el santo Padre Couturier con palabras inolvidables. ¿Quién es el cristiano digno de tal nombre que no ha sentido tal desgracia? «Hay que considerar como uno de los peores males de nuestra época —decía un creyente de antaño— el que las iglesias estén separadas unas de otras hasta el punto de que apenas existe sociedad humana entre nosotros, y menos aún esta santa comunión de los miembros de Cristo que profesan todos de palabra, pero que muy pocos cultivan sinceramente en la realidad.» El que hablaba así vivió en el siglo XVI: se llamaba Calvino.[1]

1. Carta al reformador inglés Cranmer *(Oeuvres complètes,* Corp. ref. XIV, 312).

La nostalgia de la Unidad

Esta alusión al «segundo patriarca de la Reforma» es significativa: muestra hasta qué punto se ha mantenido viva, entre los verdaderos cristianos, la nostalgia de la unidad, y con ella el sentimiento, reconocido o no, de ser en cierto modo cómplice de la ruptura. Si se puede escribir la historia de las herejías o de los cismas que han quebrado la unidad, se puede escribir también otra: la del pesar experimentado ante esta penosa situación y los esfuerzos realizados para ponerle término.

Desde los primeros siglos de su historia, cuando la joven Iglesia se vio —tan pronto— hostigada por tendencias diversas, judaizantes y helenistas, docetas, gnósticas, más tarde marcionitas, arrianas, surgieron también grandes espíritus para recordar a los cristianos que estas disputas eran un escándalo y debían acabar. Fue entonces cuando apareció quizá por primera vez, con Tertuliano, hacia el año 210, en su tratado contra Marcion, la célebre imagen de la *Túnica sin costura*, utilizada como símbolo de la Iglesia única y que no debe ser desgarrada. Al pie de la Cruz, dice San Juan (XIX, 23-24) los verdugos, a quienes, según la costumbre, correspondían las ropas de los condenados, no quisieron dividirse su túnica porque estaba tejida de una sola vez, sin división. San Cipriano, San Agustín, San Jerónimo, y tras ellos la tradición patrística, vieron en esta Túnica inconsútil con que había estado cubierto el cuerpo de Jesús, la imagen de otro vestido sobrenatural con el que está envuelto su cuerpo místico, la Iglesia, y que ha sido hecho harapos por las infidelidades de sus hijos.[1]

A medida que fueron haciéndose más graves las discusiones teológicas, fueron apareciendo conciliadores que intentaban explicar los malentendidos, disculpar los agravios, encontrar fórmulas de compromiso. Hasta el año dramático de 1054, en que se mostró abiertamente la disensión entre Roma y Bizancio, el gran mérito de los siete concilios ecuménicos, en los que representantes de toda la Cristiandad se sentaron juntos, fue el trabajo enérgico, infatigable, para mantener la unidad. Los puntos difíciles eran discutidos y una de las soluciones era expuesta con carácter oficial. Los refractarios debían aceptarla o separarse de la Iglesia. Verdad es que algunos de ellos aceptaron la segunda solución, como los nestorianos y los monofisitas, pero eran sólo minorías que no comprometían seriamente la autoridad de la Iglesia fiel; minorías a las que, por otra parte, repetidamente, y con más o menos fortuna, se intentó volver al redil.

La gran ruptura del año 1054 no fue aceptada resignadamente por la Iglesia. Los cristianos de la época en su gran mayoría no se dieron cuenta, y el historiador ha de admitir que los errores en el proceso que llevó al cisma correspondieron a ambas partes por igual. Algunos de los auténticos creyentes sintieron la separación como una cruel herida. No se puede leer sin emoción la carta que el venerable Pedro de Antioquía escribió a su colega de Constantinopla, Miguel Cerulario, para exigirle que no llevara la disputa hasta la ruptura, advirtiéndole, en términos proféticos, los

1. Entre los textos más antiguos en los que se encuentra esta imagen se pueden citar los de *Tertuliano* (160-223), *Contra Marcion*, IV, 42; *San Cipriano* (200-258), *Tratado sobre la Unidad de la Iglesia*, capítulo VII; numerosos pasajes de la obra de San Agustín, especialmente en su *Tratado sobre el Evangelio de San Juan*, en el que dice formalmente: «La túnica sin costura de Cristo es la Iglesia católica.» En el *Breviario romano*, 9 lección, de San Pedro de Alejandría, martirizado en el año 311, se habla de un sueño en el que Arrio, el heresiarca, vio desgarrar la túnica sin costura de Cristo. Santo Tomás de Aquino, en su *Tratado sobre el Evangelio de San Juan* (lectura 4, 425), amplificó aún la enseñanza tradicional.

En nuestros días, el Papa Juan XXIII utilizó oficialmente la comparación en una carta dirigida al Obispo de Tréveris (la catedral de Tréveris asegura que posee la preciosísima reliquia de la Túnica inconsútil). El Padre Michalon observa: «Esta imagen de la Túnica inconsútil es estática. Se puede recoser y zurcir hasta lo imperceptible el vestido desgarrado..., pero las realidades vivas, las Comunidades vivas, impulsadas por el Espíritu Santo, están siempre en situaciones nuevas.»

resultados catastróficos que tendría... Consumado el cisma, algunos hombres tuvieron el valor de deplorarlo públicamente y de rendir homenaje a los hermanos separados; uno de ellos fue Jorge el Hagiorita, que, en el año 1064, se atrevió a decir que no encontraba desviación alguna en la fe latina. Otro fue Juan II, patriarca de Kiev, que declaró que lo que había de criticable en los latinos no tenía ninguna relación con los dogmas. Y más aún Theofilactio, patriarca de Ochrida, en Bulgaria, que consagró a los *Errores de los latinos* un grueso tratado, en el que concluía que nada en estos errores justificaba un cisma, y que en el fondo de todas las diferencias había, sobre todo, cuestiones personales o de raza...

A decir verdad, durante largos años y, sobre todo, en Occidente, no se pensó que se hubiera producido una ruptura. Los caballeros de las primeras Cruzadas no dudaban que los sacramentos que recibían de los sacerdotes orientales eran válidos. Las relaciones entre los emperadores de Bizancio y el Occidente católico seguían constantes. Tanto por razones políticas como por razones religiosas, se imponía un acercamiento. Una embajada especial del Basileus fue a Roma para felicitar a Gregorio VII por su elección, y otros emperadores ayudaron con sus donativos a conventos occidentales, como al de Monte Cassino. En el año 1089, es decir, treinta y cinco años después del cisma, se reunió un Sínodo romano para estudiar las relaciones entre Roma y Bizancio, y buscar la manera de eliminar las causas de división. A lo largo de los decenios siguientes fueron numerosas las voces pontificias que se elevaron contra la desunión, suplicando a los cristianos que pusieran fin a tan lamentable situación: por ejemplo, las de Alejandro II, de Pascual II, más tarde la de Inocencio III. Ni siquiera la lamentable IV Cruzada, señalada por la toma de Constantinopla (1202-1204) y la fundación del Imperio franco de Oriente, que había de contribuir a ahondar el foso abierto entre griegos y latinos, acalló las voces conciliadoras. Incluso se llegó a realizar por aquellos años una tentativa de reconciliación.

Esta tentativa fue obra del Papa San Gregorio X, un Visconti, contemporáneo de San Luis, a quien obsesionaba el miedo —legítimo— de ver a los turcos abrir brecha en la muralla bizantina y extenderse por toda Europa. El Basileus Miguel Paleólogo compartía el mismo temor, y así fue convocado un Concilio, en Lyón, en 1274, en el que, por primera vez desde el año 1054 los representantes de la ortodoxia —dos arzobispos y algunas decenas de prelados— se sentaron junto a los obispos católicos, concelebrando incluso con ellos una misa. El clima fue excelente: incluso sobre la cuestión del *Filioque* se encontró una fórmula de acuerdo, ¡pero por poco tiempo! El sucesor de Gregorio X, Nicolás III, se mostró tan cortante como su antecesor flexible, y el clero griego recibió muy mal a los Padres que le anunciaron la reconciliación. El Basileus Miguel, unionista lógico, murió católico, pero su hijo Andrónico II volvió al cisma, y ello acabó de endurecer aún más la actitud de los romanos.

Decepcionante historia. Sin embargo, incluso en el siglo XIV, cuando el avance de los turcos en Oriente tenía en Occidente, como triste contrapunto, el exilio de los Papas a Aviñón, y luego el Gran Cisma en el que se enfrentaron los Pontífices rivales, la nostalgia de la unión continuó moviendo a las almas. Se vio incluso un Basileus, Juan Paleólogo, hacerse personalmente católico, pero sin lograr unir a su causa al pueblo, y mucho menos al clero. Y, sin embargo, había en el siglo XV, en uno y otro campo, hombres lo bastante lúcidos para comprender que la salvación de Occidente exigía la Unión, y lo bastante inteligentes para encontrar en las verdaderas tradiciones de la Iglesia los medios de realizarla. Uno de estos fue el Papa Martín V, vencedor en el Concilio de Constanza de la terrible crisis del Cisma; luego, su sucesor, Eugenio IV. Y en el lado oriental, numerosos teólogos, uno de los cuales, Besarion, era considerado una de las grandes esperanzas de su tiempo. En Basilea primero, luego en Ferrara, en 1438, más tarde en Florencia, en 1439, tuvo lugar un Concilio, al que asistió el mismo emperador bizantino, acompa-

ñado del patriarca y de un grupo numeroso de arzobispos. Tras muchas discusiones se llegó a un acuerdo sobre el *Filioque*, hubo un abrazo final, lleno de sinceridad, y luego, entre una verdadera explosión de entusiasmo, se arreglaron todas las cuestiones pendientes y se pudo proclamar: «¡Cielo, alégrate! ¡Tierra, tiembla de alegría! ¡El muro entre la Iglesia de Oriente y la de Occidente acaba de derrumbarse!» Alegría prematura... Porque a la vuelta a sus respectivas sedes, los prelados griegos comprobaron que la opinión no estaba con ellos, que los monjes seguían hostiles a los latinos, y que incluso numerosos metropolitanos predicaban abiertamente la negativa a aceptar las decisiones y decretos del Concilio de Florencia. Fracasaron los esfuerzos de los Basileis para mantener la unión, y en 1452 tras una misa celebrada en Santa Sofía por uno de los unidos —designado cardenal— se desencadenaron tumultos. La opinión común de los griegos fue expresada con claridad por el almirante Notaras: «Más vale ver a Constantinopla dominada por el turbante de los turcos que por el capelo de los cardenales latinos.» ¡Deseo que habría de realizarse sólo un año más tarde!

Y sin embargo, a pesar del foso abierto por las incomprensiones y las torpezas, jamás fue completa la separación entre las dos partes de la Iglesia, ni jamás fue aceptada totalmente. En 1583, al tratarse de la reforma del calendario promovida por Gregorio XIII, este Papa mantuvo una correspondencia muy fraternal con el patriarca Jeremías II, y cuando abrió en Roma el seminario griego de San Atanasio, donde serían admitidos todos los orientales, recibió de Bizancio testimonios de gratitud emocionada. En 1630 el patriarca Cirilo de Berea intentó reanudar las relaciones con Roma con vistas a la unión, pero tres años más tarde era depuesto por un Concilio de Oriente, y poco después lo encontraron con el cuello misteriosamente ceñido por una cuerda. Historia patética la de estos hombres de buena voluntad que lucharon contra una opinión casi unánimemente hostil, para que la túnica sin costura recobrara su integridad. Algunos lo lograron parcialmente, y en los Estados Unidos se constituyeron iglesias llamadas «Uniatas», es decir vinculadas a la sede de Roma. Otros prosiguieron la tarea a lo largo de toda su vida, con esfuerzos constantemente decepcionados, sin más logro que el de su testimonio personal. Y en primera fila de éstos, el poeta croata Jorge Krijanich, que luchó para preparar los caminos de unión entre Roma y Moscú, hasta su muerte, en 1688, siendo capellán de las tropas cristianas que defendían Viena contra los turcos. También pertenece a este grupo de espíritus selectos el zar Alexis, discípulo de un católito apóstata y de un polaco rusificado, obsesionado por la unión de las iglesias, que envió a París, para estudiar las posibles soluciones, al escocés católico Menziés de Pitfodels (1672), que tenía ideas excelentes sobre la cuestión, pero que no fue tomado en serio por ninguna corte europea, y de modo especial por la de Luis XIV. El mismo Pedro el Grande se interesó por la Unión, y con ocasión de su viaje a París, en 1718, trató de la cuestión con los maestros de la Sorbona, especialmente con el doctor Boursier.

En aquel momento, el problema de la unión no se les planteaba a los católicos frente a Oriente de manera especial. La Reforma protestante había trastornado de manera más dolorosa las costumbres, y multiplicado las causas y las ocasiones de hostilidad entre los cristianos, que resultaban mucho más graves al mezclarse en ellas intereses temporales que contribuían a acentuar las disensiones. Sin embargo, tampoco se puede decir que esta nueva desgarradura de la túnica fuera aceptada sin tristeza. La división de los cristianos fue sentida dolorosamente por muchas gentes, tan lúcidas como generosas. No es necesario referirse a los esfuerzos realizados en pro de la unidad, en el seno del protestantismo, por varios de los primeros reformadores, como Bucero, Melanchton, Ecolampadio, atormentados por las divisiones en su mismo campo, entristecidos al ver el protestantismo seccionado entre luteranos, zwinglianos, calvinistas, anabaptistas. Se convocaron numerosos coloquios y congresos para intentar acercar las diversas concepciones, y asentar un punto de partida para el movi-

miento de concentración interior del protestantismo que es tan característico de nuestro tiempo. Pero incluso en las relaciones entre católicos y protestantes fueron muchos los que se negaron a admitir que todo estuviera perdido para siempre y que no hubiera posibilidad de reconciliación. Erasmo, por ejemplo, que fue tan injustamente juzgado por muchos católicos, hizo cuanto pudo para restablecer los vínculos entre la Iglesia romana y los utraquistas checos y los Hermanos Moravos. Entre los protestantes se distingue también toda una corriente unionista, con Georges Witzel, el autor de la *Via regia;* con Cassender, que hizo suya la fórmula de San Vicente de Lerins en el siglo V «la fe es lo que ha sido creído, siempre, por todos y en todas partes». Y entre los católicos, un Julius von Pflug, Obispo de Nuremberg, que redactó todo un formulario de conciliación. Se realizaron esfuerzos oficiales con intenciones que no eran sólo políticas, como el famoso *coloquio de Poissy* de 1561, patrocinado por Catalina de Médicis, o las conversaciones de Haguenau, de Worms, de Ratisbona, patrocinadas por Carlos V. Los protestantes fueron invitados al Concilio de Trento, y gran número de padres mantuvieron durante mucho tiempo la esperanza de que al menos los luteranos se reincorporarían al seno de la Iglesia.

En el peor momento, cuando la ruptura se traducía en crisis sangrientas, hubo, en todos los países, en los dos bandos, hombres de gran corazón que tuvieron energía y audacia suficientes para oponerse a la violencia casi universal de los príncipes, gentes como Adam de Schwartzenberg, amigo del elector protestante de Brandeburgo; obispos como el polaco Lubiesnki, e incluso simples y santos religiosos, como el capuchino milanés Valeriano Magni, cuyo papel, en Bohemia, tras el aplastamiento de los protestantes en la Montaña Blanca, fue admirable; o el benedictino Leandro de Saint-Martin, apóstol hábil del retorno de los anglicanos. Todos éstos y muchos más podrían ser citados como precursores de este movimiento que en nuestros días llamamos ecumenismo. Y aún otro, más inesperado, el famoso Padre José, la eminencia gris de Richelieu, que nos ha dejado frases perfectas sobre la unidad. Y también en el campo de enfrente hay que rendir homenaje a Hugo van Groot, llamado Grocio, que confesaba a un amigo: «¡He pasado toda mi vida bajo el ardiente deseo de reconciliar al mundo cristiano!», o a Georges Calixte, que un poco ingenuamente, pero con sinceridad de corazón, se obstinó en proponer «dogmas simplificados», que todos, católicos y protestantes, podrían admitir. En pleno siglo XVII la causa de la unidad tuvo un infatigable apóstol, Cristóbal de Rojas y Spínola, confesor de la corte de Viena, obispo de Dalmacia, que pasó muchos años recorriendo las capitales de Europa y las cortes de Alemania para preparar la reconciliación, y que creyó incluso estar a punto de alcanzar tan noble meta...

Todos estos esfuerzos fueron en definitiva vanos. Pero desde mediados del siglo XVI hasta finales del XVIII se logró algo importante:[1] la controversia entre católicos y protestantes cambió de carácter. Al principio era únicamente polémica, como la que mantuvieron el latino Filastro de Brescia contra el griego Caucus de Corfú. Un poco más tarde, Jean Eck, en la Dieta de Augsburgo, seguía la polémica mostrando en Lutero ¡nada menos que cuatrocientos cuatro errores! Desde luego, este tipo de polémicas no llegaría a desaparecer nunca por completo. Un franciscano, que firmaba «Fuego ardiente» ¡llegó a descubrir en Lutero 1 400 monstruosidades teológicas! Esta polémica siguió, aunque menos sectaria, más preocupada de los principios generales, con un Chemnitz o con San Roberto Belarmino. Y los excesos fueron tantos en el campo católico como en el protestante; bastarían para probarlo las *Anatomías de la misa...*

Pero pronto se inició otro tipo de disputa: la irénica. Aun permaneciendo extremadamente firmes en sus principios, hubo hombres de profunda espiritualidad que se esforzaron en eliminar de su vocabulario o de su acción toda violencia. San Pedro Canisio, por ejemplo, que fue quizás el primero en emplear la expresión

1. Idea expuesta por Moehler en el prefacio a sus *Symboliques*.

«hermanos separados»[1] en lugar de la de «hermanos errantes». O San Vicente de Paúl, tan firme y tan caritativo a la vez con los protestantes. O San Juan Eudes, que rogaba a la Virgen por todos los separados. Continuaron las discusiones, pero sin violencia. Humberto de Romans se mostraba comprensivo hacia la ortodoxia. François Veron, el buen cura de Charenton, propuso que se eliminaran de la controversia antiprotestante todas las cuestiones menores derivadas de la escolástica, los ataques hirientes, las burlas, para centrar la polémica en el estudio serio de los dogmas. Con un estilo muy distinto, Bossuet se aplicó a la tarea y compuso su *Exposición de la doctrina de la Iglesia católica,* y con el mismo propósito mantuvo con Leibniz una correspondencia apasionada y apasionante en la que cada uno defendía sus posiciones con todos los recursos de su saber y de la dialéctica, pero evitando todo ataque *ad personam,* y toda agresividad verbal. Y hubo otros diálogos semejantes, como el de Bossuet con Drummond, el de Molanus con Spínola, el del arzobispo anglicano Wake con el galicano Elie du Pin, que elaboró, de acuerdo con la Sorbona, un plan de unión, y más tarde el del Cardenal de Noailles con el conde von Zinzendorf, diálogos todos que testimoniaron intenciones análogas. A falta de un clima de unión, se inició el de mutuo respeto.

En el siglo XVIII pareció evidente que todas las tentativas de unión estaban condenadas al fracaso, pero se mantuvo este sueño, individualmente, en hombres más o menos aislados. Se encontraban estos hombres en dos campos, el de los partidarios de las «Luces», que creyeron que una religión más «ilustrada» eliminaría todo antagonismo —idea expuesta por Locke en su *Cristianismo razonable—* y el de los pietistas, que insistiendo solamente en la piedad personal esperaban eliminar todo antagonismo. Entre éstos uno de los más generosos fue el fundador de la comunidad de Herrnhut, el amigo de los Hermanos Moravos, el conde von Zinzendorf, que declaraba «dirigirse sólo al corazón de los hombres para hablarles de las únicas verdades indudables». Pero antes que él, había pensado lo mismo el anglicano pietista John Dury, y Wesley, que provocó sin proponérselo la creación de una iglesia aparte, el metodismo, era también un unionista convencido. Entre los otros, menos sentimentales, más racionales, hubo algunos, como el magistrado protestante Rouvière, el sacerdote anglicano Dutens, que elaboraron planes precisos cara a una reunión, declarando que los agravios de Roma no valían un cisma y sus miserias. Mientras tanto, a fines del siglo XVIII comenzaba a aparecer, con Plank y Marheinecke, la «simbólica», que más tarde, con Moehler, establecería las bases del ecumenismo moderno.

La lista que acaba de ser esbozada es muy incompleta. Fueron muchos los esfuerzos iniciados y proseguidos, a pesar de las circunstancias desfavorables, para mantener intacta la esperanza de ver un día a todas las ovejas reunidas en el mismo redil...

El siglo XIX en marcha hacia el ecumenismo

El siglo XIX fue una época decisiva en el ascenso hacia esa situación nueva que ha caracterizado nuestra época con una palabra de moda: ecumenismo. Las razones de esta situación favorable fueron múltiples, unas profundas, otras contingentes, otras bastante discutibles. Desde principios de siglo se operó un acercamiento en los espíritus, que empezó con un acercamiento entre las personas. Es indudable, por ejemplo, que la estancia en Inglaterra o en Alemania durante la Revolución de numerosos sacerdotes exiliados, contribuyó a derribar prejuicios tenaces sobre el clero católico, y hubo al mismo tiempo entre los expatriados algunos que comprendieron mejor las posiciones protestantes... hasta el punto incluso de adoptarlas, como Du Pontavice, futuro apóstol del metodismo en Francia. En 1810,

1. Quizá... Porque algunos la atribuyen al mariscal Fabert, que intentó convertir a los protestantes de Sedán, y otros la atribuyen a Spínola.

un historiador católico, Antoine Caillot, publicó una antología de los más bellos sermones protestantes, para «pagar a todos los protestantes en general el tributo de su gratitud particular por la generosa y heroica actitud hacia los eclesiásticos franceses que se vieron obligados, a causa de la persecución, a buscar asilo en tierra extranjera». ¿No es esto conmovedor?

La época, en lo que tiene de mejor, pero también quizás en lo que tiene de menos bueno, impulsa a la aproximación entre los cristianos. El universo se ensancha, se tiende a lo que se llama «cosmopolitismo». Schleiermacher, uno de los maestros del pensamiento protestante, declara formalmente que ve «la verdadera Iglesia en la unión pacífica y cosmopolita de todas las comuniones existentes, siendo cada una tan perfecta como es posible en su género». Idea ésta en la que por anticipado se ve el principio fundamental del «protestantismo liberal» y también el de un cierto liberalismo racionalista en el que acaban por diluirse los dogmas. Pero al mismo tiempo, y cada vez más claramente a medida que transcurren los años, la vida moderna, social, política, intelectual, acusa una tendencia a la interdependencia, a la centralización, a la uniformización. Sería asombroso que las comunidades cristianas no siguieran esta corriente.

Mientras en conjunto el Cristianismo en el siglo XIX vive cada vez más intensamente la experiencia de «el Otro», el movimiento misional, que conocía entonces un momento de enorme expansión tanto entre los protestantes como entre los católicos, llevó a los cristianos, de cualquier obediencia que fueran, a tomar conciencia del escándalo de su desunión. Se repetía en los medios misioneros una anécdota reveladora: un brahmán comunica a un amigo cristiano que había abandonado su antigua religión hindú, y cuando el cristiano le pregunta por qué no entra en la Iglesia de Cristo, el brahmán le responde: «Pero ¿a cuál? Porque hay sesenta en mi país...»

Y no son sólo los pueblos de los continentes paganos los que plantean a los cristianos este cruel interrogante. Surgiendo de lo más oscuro del espíritu occidental, la cuestión se plantea asimismo, afectando a lo más vivo de las almas. La amenaza creciente del humanismo ateo, en todas sus formas: nietzscheísmo, marxismo, llevaría a todos los cristianos a cerrar filas contra un idéntico adversario. Este sentido del interés común sería sin duda un vínculo bastante pobre para devolver la integridad a la túnica desgarrada, pero hubo también otros más nobles, tendentes todos a un acercamiento entre los cristianos, corrientes verdaderas de piedad que se encuentran a lo largo del siglo XIX tanto en unos como en otros. Y con ellas, la renovación de los estudios bíblicos y de la teología que se va señalando con creciente intensidad, y que llevará a una renovación impresionante en lo que se refiere a gran número de puntos. Todos estos elementos se conjugan, se complementan en una sucesión impresionante de esfuerzos más o menos coordinados, de tentativas que a veces acaban en fracaso, pero que dan, sin embargo, la impresión global de que el Espíritu Santo ha empezado a alentar.

No es fácil de abarcar en conjunto esta corriente hacia la unidad, y mucho menos definirla con precisión. Es un *movimiento* que se esboza y se desenvuelve con todo lo que este término comprende de inconcreto e impalpable. Precisamente porque su fuente está en lo más profundo de las almas, no obedece a imperativos simplistas que permitirían señalar cómodamente sus rasgos esenciales. En líneas generales se puede decir que se caracteriza por la disminución de la controversia polémica, por el deseo mutuo de comprensión, por la voluntad de respetar al hermano separado en sus creencias, por la preocupación de preservar la caridad, verdadero vínculo de Cristo entre los cristianos. Pero sería exagerado creer que estos hermosos sentimientos están extendidos universalmente. Para numerosos creyentes de una u otra obediencia el cristiano del otro campo sigue siendo «el adversario». Un escritor de la categoría del español Jaime Balmes, publicó entre 1841 y 1844 un libro, *El Protestantismo comparado con el Catolicismo*, en el que desarrolla esta ingenua tesis: El protestantismo es

esencialmente corruptor, y destruye todas las virtudes. Un apologista católico como el Padre Audin, pretende «explicar» la Reforma atribuyendo a Lutero y Calvino los vicios más groseros. Pero también en el otro bando los prejuicios antirromanos de cierta apologética protestante son igualmente absurdos y deplorables. Contra el Vaticano, contra la Compañía de Jesús, se encuentran fábulas —aún en nuestros días— que sobrepasan el límite de la estupidez y caen en lo innoble. Más grave aún: se ha podido leer en una exposición que sirve de base doctrinal a los luteranos americanos del Sínodo de Missouri, la demostración, en buena y debida forma, de que «en lo que concierne al Anticristo, es de fe creer que las profecías de la *Santa Escritura* que a él se refieren (II Tes, II, 3, 12; I J II, 18) han sido realizadas de la forma más abominable, más horrible, en la persona del Papa y su esfera de influencia».

Pero es más importante comprobar que frente a estos cristianos afincados en la pasión y la rutina, ha habido otros, a lo largo de todo el siglo, que han vivido con el solo deseo de soldar de nuevo la túnica de Cristo. Y fueron tantos, y de tantas tendencias, que toda tentativa de enumeración resulta imposible. Abundaron en todos los campos: entre los católicos, entre los ortodoxos, entre los protestantes, entre los anglicanos. Pertenecieron a todos los grupos: pensadores, hombres de acción, teólogos o apóstoles; procedían de todos los medios y actuaron de todas las maneras imaginables. Algunos son verdaderos hitos en la historia del ecumenismo, como precursores; otros son casi desconocidos y merecerían no serlo. Un día el Papa Pío IX vio llegar a su audiencia un sacerdote católico inglés que desde 1832 había lanzado una cruzada para la conversión de los anglicanos; quedó un poco sorprendido al oír cómo, a pesar del protocolo, se dirigía a él para suplicarle que quitara de los textos oficiales la palabra *herético* referida a los anglicanos y a los otros separados. Tras esta intervención los documentos romanos dejaron de utilizar el término, y se valen sólo del de *acatholici*, es decir «no católicos». ¿Cuántos cristianos conocen a este admirable creyente, el Padre Ignacio Spencer? ¿Y cuántos conocen al Padre Tolstoy, sacerdote ruso que cincuenta años más tarde hizo el viaje a Roma para declarar ante el Papa León XIII que él, aunque fiel a la ortodoxia, no por ello creía menos en lo que enseña la Iglesia católica «una e indivisible», y que como parte integrante de la Iglesia solicitaba beneficiarse de los derechos de todo sacerdote católico, especialmente el de celebrar misa? Y, ciertamente, le fue concedido este derecho.[1]

Para pintar el movimiento hacia la Unidad sería preciso multiplicar las referencias a personalidades prodigiosamente diferentes, cuyo único denominador común es precisamente esta referencia constante al deseo de Cristo: «¡que sean Uno!» ¿Qué había de común en la época revolucionaria entre los maestros de la ideología teocrática, Maistre y Bonald por ejemplo, y algunos obispos y sacerdotes más o menos intensamente vinculados al régimen revolucionario? Sin embargo, el pensamiento que se expresa en las *Soirées de Saint-Petersbourg* tiene puntos de contacto con el que inspiraba a Monseñor Lecoz, Arzobispo de Besançon, antiguo obispo constitucional, cuando enviaba una carta abierta a los pastores Marron, Mestrezat, y Rabaud-Pommier, haciendo *Proposiciones de reunión entre católicos romanos y protestantes*. Y uno de estos pastores, Marron, cuando al igual que el obispo anglicano Davenant funda la reconciliación sobre la «armonía de los espíritus y de los corazones en la caridad», tampoco está lejos de otro unionista, Felicité de Lamennais.

Incluso en el seno del más irreductible protestantismo se encuentran espíritus que piensan en la unión con el mismo genio lúcido que ponían en reforzar su fe. La frase más extraordinaria es la de Vinet, el gran pensador de Lausana: «No se separa uno más que para unirse; el protestantismo volverá al catolicismo, como el socialismo a la unidad.» Y también en Kierkegaard se encuentra esta frase extraordinaria: «El catolicismo y el protestantismo están unidos entre sí como las dos partes de un edificio que sólo puede sostenerse en pie y man-

1. *Irenikon*, tomo II, n.º 10, página 41.

tenerse sólido si las dos partes se apoyan una en otra.»[1] Y Nicolás Grundtvig, la gran figura del Despertar danés, escribió también estas frases admirables sobre «la Iglesia que era, que es y que será, cuya doctrina se manifiesta claramente en la historia, en el nombre de la única, la verdadera, la histórica Iglesia de Cristo». Y hace llamamiento, en una ardiente oración, al Espíritu Santo en pro de todos aquellos que «vivificados por la misma Esperanza, tienen un solo Señor, una sola Fe, un solo Bautismo, un solo Dios, que es el Padre de todos».

Se dirá que son gestos, nombres aislados. Sí, en cierto modo, como aislado era también Filaretes, metropolitano de Moscú, que en su obra *Conversación entre un buscador y un creyente* se niega a condenar a las iglesias separadas de la ortodoxia. Como también es un aislado el sorprendente William Palmer, partidario de la teoría de las «tres ramas», que intentó armonizar en una sola fe el catolicismo, el anglicanismo y la ortodoxia. O Monseñor Strossmayer, *enfant terrible* del Concilio Vaticano I, que soñó durante toda su vida con volver los Balcanes ortodoxos al redil romano; o el Padre Guettée fundador de la *Union Chrétienne*, o Monseñor Romano Szeptyckii, galitziano, que a los treinta años de edad, en 1895, se consagró a la misión de ser un puente vivo entre el Occidente católico y el Oriente ortodoxo, papel que mantuvo durante más de cuarenta años.

Pero dejemos esta relación. Si intentamos clasificar, *grosso modo*, estos esfuerzos, no siempre coherentes, dirigidos hacia la unidad, parece que se pueden distinguir tres tipos de apóstoles de la reconciliación. Algunos consideraban que el verdadero agente de la unidad no podía ser más que Dios mismo, y que a El había que dirigirse, a su Espíritu, a Cristo, que enseñó la indispensable unión. A lo largo del siglo XIX esta corriente, puramente espiritual, se manifestó repetidamente, como hemos visto con el Padre Spencer, y se nota también en San Vicente Pallotti (fundador de la *Unión misionera del clero*), que, en 1835, consagraba la fiesta de la Epifanía a la oración por la Unidad cristiana, o el publicista católico alemán Riess, que constituyó una asociación piadosa, cuyos miembros ofrecían el fruto de sus comuniones en pro del retorno de los reformados al seno de la Iglesia católica. Tentativas más amplias se realizaron en Inglaterra, con la *Asociación para la promoción de la Unión cristiana*, en la que intervinieron un convertido al catolicismo, Ambrose Philips de Lisle, y el anglicano doctor Lee, y a la que eran llamados todos los que querían trabajar por medio de la oración en favor de la unión de los cristianos. Pero aún no había llegado la hora, y en 1864 el Santo Oficio, inquieto por estas relaciones entre católicos y no-católicos, prohibió a los fieles toda colaboración con la Asociación. Sin embargo, en todas estas tentativas hay que ver los orígenes de movimientos hoy día absolutamente admitidos, entre los que cuenta como más importante el de la «Semana de la Unidad».

Otros creyentes pensaron que, en principio, era más importante empezar por conocerse, establecer contacto por encima de las barreras confesionales, de modo que, obrando en conjunto, se llegaran a eliminar las graves cuestiones teológicas. Se multiplicaron los contactos privados, como los que tenían por centro el salón de Madame Swetchine, o los contactos, realizados con más carácter oficial, por medio de la *English Church Union*, o con grupos de protestantes liberales. En estos contactos se pueden ver señales precursoras de ciertas conversaciones internacionales de nuestros días, como las de 1960, en Taizé, entre obispos y pastores. En el siglo XIX el ejemplo más resonante —aunque discutible— de estos encuentros de hombre a hombre fue el *Parlamento de las Religiones*, que tuvo lugar en Chicago, en 1893, tras la Exposición internacional de 1892, que tan gran éxito tuvo. Se convocó un congreso, ampliado, en sus ansias de fraternidad, más allá de los límites de las iglesias cristianas, y fueron invitados representantes de todos los grupos de creyentes en una realidad sobrena-

1. *The Living Thoughts of Kierkegaard*, editado por W. H. Adam (Nueva York, 1952), página 213.

tural, divina. Los dos arzobispos de los Estados Unidos, Ireland y Gibbons, aceptaron asistir a algunas sesiones del «Parlamento». Dirigió los debates el rector de la Universidad católica de Washington, y en el curso de las sesiones, durante diecisiete días, se oyó a pastores de las diversas obediencias, a archimandritas e incluso brahmanes. Todos los oradores se abstuvieron de abordar los problemas dogmáticos, y se limitaron a mostrar que la fe religiosa es útil a la humanidad. Pero esto no impidió que la iniciativa, que tuvo lugar en un momento en que la Iglesia católica se encontraba enfrentada con el problema del «americanismo», antecedente del modernismo, resultara extremadamente sospechosa a los ojos de Roma.

De Moehler a León XIII: pensadores de la Unidad

Más importantes aún que los esfuerzos realizados para establecer lazos concretos entre los diversos tipos de creyentes, o para llevarlos a todos a orar en común en pro de la Unión, fueron los que realizaron algunos espíritus para *pensar* verdaderamente en la reconciliación de los cristianos, es decir, para sentar las bases de una teología de la unidad. Es muy importante que hombres resueltos a proseguir sus esfuerzos se hayan encontrado en todos los campos. Gracias a ellos el espíritu de diálogo ha sustituido al espíritu de controversia. El ecumenismo de nuestros días les debe mucho.

El primero, y quizás el más importante, es *H. A. Moehler* (1796-1838), cuyas obras, reeditadas recientemente, han dejado una huella claramente perceptible. Bella figura la de este joven sacerdote alemán, uno de los maestros de la renovación espiritual en su país, cuya alma ardiente apenas tenía apoyatura en un cuerpo extenuado por los sufrimientos, un hombre cuya presencia inflamaba a los auditorios de estudiantes, y cuya palabra y pluma traducen visiblemente el impulso de un espíritu apasionadamente en busca de la verdad que es vida. No se pueden releer sin admiración sus tres grandes libros: *La Unidad en la Iglesia*, escrito cuando tenía veintinueve años, donde se manifiesta un conocimiento excepcional de los Padres de los tres primeros siglos; *Atanasio*, en el que, evocando al gran santo de Alejandría y la crisis del arrianismo, hace sentir el drama existencial de la herejía, y *La Simbólica*, su obra maestra, en que, analizando concretamente el hecho del protestantismo, sobrepasa la oposición entre tesis y antítesis para llegar a la idea madre de cada confesión y mostrar que el Cristianismo católico realiza la síntesis. Obra enteramente dominada por la preocupación de responder al llamamiento de Cristo «¡Que sean Uno!», ordenada toda ella a formular una respuesta a los problemas planteados por la desunión de los cristianos.

Siendo estudiante, Moehler siguió los cursos de los más famosos maestros protestantes de Berlín. De esta experiencia sacó un gran respeto y admiración hacia los protestantes verdaderamente creyentes y un íntimo pesar ante la barrera que lo separaba de ellos. Al mismo tiempo, como teólogo de la historia, convencido de que todo se realiza en la luz del Espíritu y por su voluntad, se había preguntado qué significaba, providencialmente, el hecho de la ruptura. Su obra responde a estas preguntas. Veía la unidad de la Iglesia como la «Unidad del Espíritu en el corazón de los cristianos». No dudaba, como católico que era, de que la Iglesia era una institución, pero pensaba que, ante todo, era «un efecto de la fe cristiana, el resultado del amor vivo de los fieles unidos por el Espíritu Santo». La Iglesia que él proclama no se define como sociedad cerrada, como bloque doctrinal detenido de una vez para siempre, como haz de instituciones al que nada puede ser añadido. Quisiera una Iglesia viva, «dinámica», abierta a todos, infinitamente acogedora y fraternal: Encarnación del Amor supremo. ¿Debe hacerse, pues, accesible al error? De ninguna manera. El protestantismo, para Moehler, sigue siendo error: ha pretendido poseer, él solo, ciertas verdades que pertenecen a toda la Iglesia; pero hay que reconocer la parte de verdad que el error mismo contiene y aprovechar lo que puede tener

de positivo. Así, un verdadero católico comprenderá perfectamente a un protestante en su sumisión a la Omnipotencia de Dios, en su respeto a las *Sagradas Escrituras*, en su recurso al Espíritu que guía al mundo. De estas certezas se deriva toda una actitud fraternal. En más de cien años, ¿qué cosa mejor se ha hecho para comprenderlas?

Medio siglo después de Moehler, otro gran cristiano, que había leído sus obras, parte de su eclesiología del Espíritu Santo y del Amor que lo manifiesta y traspone a otro marco la cuestión de las relaciones entre católicos y no-católicos. Fue un ruso, uno de los maestros de la literatura y de la espiritualidad rusa, *Vladimir Soloviev* (1858-1900), cuyo gran libro, *Los Fundamentos espirituales de la Vida*, apareció en 1889. Siendo, como era, cristiano ortodoxo y de tendencia eslavófila, Soloviev concibe naturalmente la Iglesia como Universal; «es el género humano mismo, unido en el amor. En la Iglesia cada creyente debe estar unido a los otros por el amor». Muy pronto se plantea la cuestión de la desunión y del retorno a la unidad. Los cristianos han partido a Cristo en trozos porque han sido infieles al amor: volverán a encontrarlo en un esfuerzo de afecto fraternal.

Y entonces Soloviev se vuelve hacia esa parte de la Iglesia universal que se yergue ante todos los ortodoxos como una interrogación, un juicio o un reproche: Roma. Pero él, de la misma manera que Moehler no rechazaba íntegramente el protestantismo, tampoco rechaza la ortodoxia. Al contrario, ve en la Iglesia romana un complemento de la Iglesia oriental. La primera ha tenido el valor de mancharse en las tareas de la tierra para defender a los hombres; la segunda ha salvado el Espíritu encerrándose en la meditación. La unidad de la Iglesia se realizará por la síntesis entre la Iglesia que ora y la Iglesia que obra. Bajo tal perspectiva todos los antagonismos son vanos, y el único deber de los cristianos es amarse para comprenderse; el Espíritu Santo hará el resto. En el camino de la unión, Soloviev va aún más lejos. Proclama que, en tanto cuerpo vivo, la Iglesia debe tener una unidad manifiesta, que posee necesariamente una cabeza que dirige a todo el cuerpo. «A Cristo, ser y centro de todos los seres, debe corresponder la Iglesia, colectividad que aspira a la Unidad perfecta.» Su conclusión es que «la verdad universal, perfectamente realizada en uno sólo, en Cristo, atrae a ella la fe de todos, determinada infaliblemente por uno sólo, el Papa». Condenado, excomulgado por la iglesia ortodoxa, se adhirió, en 1896, al catolicismo «uniata», pero negándose a abjurar la fe de su bautismo, proclamando a la vez su fidelidad al Papa y su condición de «miembro de la verdadera iglesia ortodoxa», siendo testigo, dolorido y desgarrado, de la fuerza de alma que necesitaban estos precursores del ecumenismo para proclamar su testimonio.

Otros dos teólogos del siglo XIX mantuvieron, con relación a la Unidad, posiciones muy avanzadas para su tiempo, aunque refiriéndose a ideas o utilizando fórmulas que resultarían inaceptables para un católico. *Fréderic Denison Maurice* (1805-1872), que hemos visto representando un papel de primer orden, genial quizás, ante la iglesia anglicana, ocupa también, con su gran libro *El Reino de Dios*, un lugar notorio en el movimiento de pensamiento que, en el siglo XIX, dio tan grande impulso a la idea unionista. Apasionadamente convencido de que el anglicanismo era la forma más completa de Cristianismo, no por eso dejaba de «percibir la importancia del principio protestante y discernir que su verdadero puerto es la Iglesia católica». Para él las diversas iglesias son «partes vivas del divino Reino»; frente a los hermanos separados, el deber del verdadero cristiano es «unir su fe a la fe de los que están alejados, para convertirlos de nuevo en miembros integrantes del cuerpo de Cristo». Lenguaje que podría parecer paradójico para un católico habituado a considerar a todo anglicano como un «separado».

Menos paradójico, sin embargo, que el del extraño teólogo *Ignacio von Doellinger* (1799-1890), máxima figura del clan anti-infalibilista en el Concilio Vaticano I, promotor de la iglesia cismática de los «Viejos Católicos», y que, sin embargo, tuvo sobre la Unidad una amplia

visión en perspectiva que no puede ser rechazada por completo. Intentando que el mal sirviera para bien, Doellinger soñó con hacer de su pequeña iglesia un lazo de unión entre todos los cristianos. Su libro *La Unión de las Iglesias,* aparecido en 1880, condena el cisma como «falta inmensa», y suplica «a las diversas iglesias que utilicen en común su saber y sus privilegios, realizando así, en su sentido más noble, la comunidad de bienes», expone su anhelo de una iglesia heredera y representante legítima de la iglesia primitiva, que recibiría en su seno a todos los que están actualmente separados, y concluye: «Allí donde estén la fe y el amor no puede estar ausente la esperanza.» Luego, pasando de la doctrina a la acción, Doellinger organizó, en 1874 y 1875, unas asambleas, a las que asistieron anglicanos, luteranos y ortodoxos junto con los «Viejos Católicos». Resulta verdaderamente asombroso este cisma que mezclaba tan íntimamente errores y verdades. Pero hay que reconocer un puesto entre los precursores a este cristiano, que repetía a sus hermanos: «Acercaos, ayudaos, para comprenderos y amaros.»

Queda por plantear una cuestión: ¿cuál fue la actitud de Roma ante este movimiento multiforme en favor de la unidad? Es indudable que los Papas deseaban esta unidad, la anhelaban; pero, conscientes como estaban de poseer la Verdad, no podían concebirla más que en la forma que el lenguaje tradicional llama «el retorno». Verdad es que, en cierto modo, la reconciliación entre los bautizados resultaría un «retorno»; pero, ¿eran adecuadas las alusiones evangélicas al hijo pródigo, e incluso a la oveja perdida, para servir a la causa de la unidad entre los cristianos separados? Incluso cuando actúa movida por el más sincero deseo de trabajar en la preparación de las vías de unión, la Iglesia católica no puede renunciar a lo que constituye su razón de ser: la certeza de que es, frente a todas las demás, la depositaria del verdadero mensaje de Cristo. En 1682 la Asamblea del Clero francés dirigió a los reformados una advertencia, que generalmente se cree inspirada por Bossuet: «La Iglesia os busca como a hijos extraviados, os llama como la oveja a sus pequeños; se esfuerza en reuniros bajo sus alas como la gallina a sus polluelos; os pide que os lancéis por la ruta del cielo como el águila a los aguiluchos.» No cabe la menor duda sobre la ternura generosa de estas palabras; pero, ¿qué protestante aceptaría reconocer que es un niño perdido y que tiene necesidad de que le muestren la ruta del Cielo?

En este marco tan determinado hay que comprender la actitud de los Papas frente al problema de la unión. Los dos mayores Papas del siglo se mostraron atentos a la gravedad del problema, y tuvieron un sincero deseo de resolverlo. Cada uno trabajó según su temperamento.

Pío IX no manifestó, hasta el momento de convocar el Concilio Vaticano, una gran actividad en favor de la Unión. Queda constancia, sin embargo, de dos documentos romanos, pero para recomendar la mayor prudencia y rigor: la carta del Santo Oficio que, en otoño de 1864, prohibió a los católicos ingleses participar en la «Asociación para la promoción de la unión de los cristianos», y, un año después, otra comunicación del mismo Santo Oficio. Pero en ambas se trataba sólo de decisiones restrictivas referentes a situaciones localizadas. Sin embargo, el Papa se sentía preocupado por la Unión. La preocupación fue patente cuando, al convocar al Concilio por la bula *Aeterni Patris,* el 29 de junio de 1868, complementó el documento con otros dos: una carta dirigida a «todos los obispos de las iglesias de rito oriental, que no están en comunión con la Sede apostólica» y, una semana más tarde, para marcar las distancias, otra carta a los protestantes y a los anglicanos, invitándoles a asistir a la Asamblea. Esta doble tentativa resultó un fracaso total. Los obispos ortodoxos, irritados por la bula *Reversus,* de 1867, que había mostrado el interés de Roma hacia las iglesias orientales ligadas a ella,[1] respondieron, en su mayoría, con un silencio despreciativo. El pa-

1. La dificultad se vio aún aumentada por el hecho de que la carta de invitación a los orientales fue publicada por el Vaticano antes de que hubiera llegado a sus destinatarios.

triarca ecuménico de Constantinopla, haciendo alusión a los concilios de Lyón y Florencia, respondió que las decisiones de estos concilios habían estado viciadas «por el simple hecho de que el Papa no había tomado parte en ellos como un simple patriarca igual a los otros». En cuanto a los cristianos surgidos de la Reforma, su actitud fue más matizada. Entre los luteranos, sólo un pastor, Baumstarck, se mostró favorable, pero su voz se perdió en el rumor de las controversias. En Francia la tendencia conciliadora de Guizot fue superada por la posición intransigente del pastor Edmond de Pressensé. En Inglaterra pareció iniciarse el diálogo: obispos anglicanos, como Cobt y Urquhart, escoceses, como Forbes, se mostraron favorables a una participación en el Concilio, pero tropezaron con Pusey, renovador del anglo-catolicismo, que temía ver a toda la alta iglesia anglicana seguir a Newman en el camino de Roma. Finalmente, ningún «separado» asistió al Concilio. Y, desde luego, la promulgación del dogma de la Infalibilidad pontificia no resultó muy favorable a un clima de «retorno».

Esto no impidió a León XIII iniciar en el momento mismo de su accesión a la sede de San Pedro, y proseguir a lo largo de todo su pontificado, una política constante de acercamiento. Esta política estaba en su línea de acción, orientada hacia una aplicación de perspectivas, hacia una toma de contacto más lúcida y menos timorata entre la Iglesia y el mundo moderno. La angustia de esta gran iniquidad que es la desunión causaba un pesar bien perceptible al gran Papa Pecci, como se lo causaba también otra injusticia, la injusticia social, que denunció vehementemente en su *Rerum Novarum*. En un cuarto de siglo de pontificado firmó al menos treinta y dos documentos en los que de manera más o menos directa traza las vías de reconciliación. Se interesó particularmente por un contacto más directo con los cristianos de Oriente, suplicándoles que «no creyeran jamás que los latinos irían a destruir o disminuir sus derechos, sus privilegios, sus ritos», proclamando en la encíclica *Praeclara gratulationis* que «aparte algunos pocos puntos, el acuerdo es tan completo» entre católicos y ortodoxos, que los primeros han adoptado costumbres y ritos orientales como la celebración brillante de la fiesta de Cirilo y Metodio, los grandes santos que bautizaron a los eslavos, y se habían creado colegios en los que serían admitidos los jóvenes orientales. Pero sus esfuerzos de reconciliación no tuvieron eco favorable. En 1895 fue publicado un documento, llamado «encíclica patriarcal», firmado por doce obispos griegos ortodoxos, que comenzaba con estas reveladoras palabras: «El diablo ha inspirado a los obispos de Roma un intolerable orgullo, del que han surgido numerosas invocaciones impías...» Pero León XIII prosiguió serenamente en su irenismo hasta el fin de su vida: «Quizá nuestros ojos no vean realizada la Unión de las Iglesias hacia la cual tendemos. Pero guardémonos de calificar imprudentemente de vana utopía el hecho de aspirar a ella sin cesar. Allí está, viva, en los *Evangelios*, esta dulce e irrecusable promesa del Señor: *No habrá más que un redil y un pastor.* ¿Y se quiere que el Vicario de Cristo cese de trabajar infatigablemente, amorosamente, para realizarla? ¡No lo quiera Dios!» La *Novena de la oración*, cuya iniciativa tomó en 1895, fue la expresión de esta esperanza invencible formulada en el orden sobrenatural, esperando que un día pueda realizarse concretamente.

Sin duda León XIII orientó con menos intensidad sus esfuerzos en busca de la dirección en que podría encontrarse con los protestantes, pero en cuanto oyó hablar de una toma de contacto entre sacerdotes católicos y personalidades del anglicanismo, se congratuló de esta iniciativa y animó al Padre Portal, principal organizador de la empresa, a continuarla infatigablemente. Esta tentativa, demasiado avanzada quizá para su tiempo, o demasiado escasamente fundada sobre bases canónicas e históricas, no fue un éxito. Cuando se vio obligado a ponerle fin él mismo, todos los testigos están de acuerdo en que sintió una enorme tristeza, pero que no por ello se mostró desesperanzado de la causa sublime, de la que se había constituido en apasionado promotor.

La tentativa de reunión en bloque de los anglicanos a Roma

El invierno es suave en la isla de Madera. Un sol sahariano brilla casi constantemente, pero la brisa oceánica lo atenúa y el clima es semejante al de la Costa Azul francesa, o, mejor aún, al de los archipiélagos dálmatas, suave y vigorizador. En el último cuarto del siglo XIX los médicos se habían dado cuenta de que esta feliz alianza de calor y viento marino era particularmente benéfica para los enfermos de lo que entonces se llamaba «enfermedad lánguida». Y atraída por este clima desembarcó en Funchal, a principios de diciembre de 1889, una pareja británica de elegante porte, acompañada de sus hijos, delgados y pálidos. Pronto se conoció en la isla el drama, por dos veces repetido, que había desolado a esta familia: de sus cuatro hijos, dos habían muerto ya «del pecho», y uno de los supervivientes, Charlie, estaba enfermo de una pleuresía crónica. Los médicos le habían recomendado una larga estancia en la isla de Madera.

Un hecho sorprendente para los honrados pescadores de la isla, católicos sin complicaciones, era que aquel inglés, que se decía protestante, iba frecuentemente a las iglesias y monasterios, e incluso rezaba ostensiblemente. Se le vio asistir a los oficios de la capilla de Dona-María, a cargo de las Hermanas de San Vicente de Paúl. Precisamente se encontraba allí, también por razones de salud, un hijo de M. Vincent, el Padre *Fernando Portal* (1855-1926) que hacía de capellán auxiliar del convento. Desde el día en que el noble inglés llegó por primera vez al hospicio se inició una amistad espontánea entre el lazarista y él, una amistad profunda, irresistible como una fiebre, una amistad que no tenía necesidad de palabras para que se supiera duradera, por toda la vida, hasta la muerte.

A decir verdad, para un observador externo o poco informado, debía de ser sorprendente que se hubiera ligado una amistad tan honda entre el sacerdote francés y el vizconde inglés. *Charles Lindley Wood* segundo lord Halifax (1839-1934), era un hombre delgado, esbelto, típicamente británico en su comportamiento, en su aspecto, en su modo de vestir. Su rostro alargado se prolongaba en una barba cuidada, pero las miradas claras y móviles de sus ojos comprensivos matizaban este aspecto austero. El lazarista era un hombre alto, de aspecto sólido, sonrisa discreta, voz sonora, un hombre de pocas palabras, pero gran conocedor de los hombres. Desde sus primeros contactos, el joven sacerdote adivinó que su nuevo amigo, quince años mayor que él, escondía bajo un cierto descuido elegante, bajo su humor oxfordiano, hondas preocupaciones, angustias quizá. Y se mantuvo a su lado para ayudarle si algún día resultaba necesario.

Pero no eran problemas íntimos, de fe o de conducta, los que preocupaban a lord Halifax: anglicano de nacimiento, se había educado en el seno de una familia hondamente creyente; su fe era sólida, sin fisuras. Oraba cada día, asistía regularmente a los oficios, hacía cada año unos días de retiro. La terrible prueba que había tenido que soportar por dos veces, no había disminuido en nada su confianza en la Providencia. Su verdadera preocupación era otra. Desde su juventud estaba obsesionado por la gran desgracia de la desunión de los cristianos. Un tío suyo lo había presentado a Newman, y había hablado varias veces con éste sobre el problema de la unión posible de los anglicanos a la Iglesia romana. Sin criticar la conversión al catolicismo que había puesto remate a la evolución del principal líder del Movimiento de Oxford, el joven par había preferido la actitud del doctor Pusey, que aun criticando ciertas faltas de la iglesia anglicana, le permaneció fiel, y afirmaba que seguía siendo parte integrante de la iglesia universal y que era en su seno donde había que trabajar por la unión. A los veintiocho años, lord Halifax fue elegido presidente de la *English Church Union* cuyos treinta y cinco mil miembros, entre los cuales había treinta obispos, eran todos «ritualistas», es decir, gentes ganadas por la causa de un retorno del anglicanismo hacia normas catolizantes, y él mismo no había escondido que, en su espíritu, «el anglo-catolicismo» podría ser una

etapa hacia una unión mucho más amplia. No había participado en el nacimiento, en 1877, de la *Order for corporate Reunion* que, recogiendo las intenciones de oración de la *Association for the promotion of the union of Christendom*, condenada por Pío IX en 1864, había añadido un programa radical de reforma de la *Church of England*, pero se sentía compenetrado con muchas de sus audaces concepciones. Cuando en 1889 desembarcó en Funchal, sus ideas sobre los medios y posibilidades de una aproximación entre la iglesia anglicana y la Iglesia católica eran ciertamente muy claras, aunque no tuviera posibilidades de llevarlas a la acción. La última vez que había visto al Cardenal Newman, éste le había dicho: «El apoyo para iniciar una gran campaña en pro de la unión lo encontrará en Francia, no en Inglaterra.» Las discusiones con el Padre Portal, en el jardín del hospicio Dona-María o a lo largo de los senderos enarenados de la campiña de Madera, le confirmaron en esta opinión.

Del encuentro entre estos hombres, ambos profundamente creyentes, que desde el principio se habían sentido muy próximos en su fe a pesar de la barrera que los separaba, iba a surgir uno de los capítulos más atrayentes de la historia de la marcha de los cristianos hacia la unidad. Desde entonces, y hasta su muerte, lord Halifax sólo viviría para esta gran idea, trabajando por ella, hablando, escribiendo, viajando, multiplicando los contactos, plantando jalones incluso cuando había perdido toda esperanza de ver la culminación de sus esfuerzos. Algunos, amistosamente, se burlaban de él, como su amigo el arzobispo Benson, que lo comparaba con un jugador de ajedrez que, a falta de compañero, manejara él sólo blancas y negras. Pero conviene recordar que la causa de la unión de los anglicanos con Roma hizo hablar mucho y muy repetidamente, bajo todas las formas, en todos los tonos, y que sigue interesando a muchos espíritus, y que todo esto se debe a lord Halifax, a él, y a aquella amistad suya con el Padre Portal.

El lazarista no conocía nada de la iglesia anglicana, jamás había leído el *Prayer book* hasta que su amigo le dio un ejemplar, y habría sido incapaz de decir por qué se podían considerar heréticos los Treinta y Nueve Artículos. Si en algún momento había pensado en la posibilidad de un acercamiento a los Hermanos Separados, había pensado sin duda en los ortodoxos más que en los anglicanos. Y sin embargo creyó inmediatamente a su amigo cuando éste le dijo que «la inmensa mayoría de los obispos anglicanos preferirían como autoridad suprema al Papa León XIII en vez del Consejo privado de la Reina» o que la mayor parte de los anglicanos no rechazarían la presencia *real* de Cristo en la Eucaristía, sino la presencia *corporal*. Al sacerdote católico le pareció admisible la posición de su amigo frente al problema de la conversión. En vez de dirigir sus esfuerzos a la conversión de los anglicanos uno tras otro, especie de pesca con caña que duraría siglos, sería evidentemente más eficaz encontrar un medio de persuadir a toda la jerarquía inglesa para que se reconciliara «en bloque» con Roma, reconciliación que lord Halifax consideraba como programa final del anglo-catolicismo. Sería la «reunión en corporación», que nos es presentada como modélica por la historia: la conversión de un Constantino, de un Clodoveo, que hizo cristianos a los pueblos del Imperio romano y luego a los bárbaros. Sí, pero ya había pasado aquella época de los príncipes y los reyes todopoderosos, capaces de imponer a sus pueblos una conversión en masa.

En todo caso habría que convencer al clero anglicano —y especialmente a los teólogos— para que estudiaran de más cerca las causas y las modalidades de su ruptura con Roma. Y para esto iniciar una campaña de prensa escogiendo bien el tema que se iba a poner sobre el tapete. Los dos amigos sabían perfectamente que el verdadero obstáculo para toda tentativa de reunión era y seguiría siéndolo siempre, la cuestión de la primacía del Papa, y que la proclamación del Dogma de la Infalibilidad no permitiría ni la menor discusión. Había, pues, que acercarse al bastión por otro camino, por una senda indirecta. El Padre Portal creyó que la cuestión de las ordenacio-

nes anglicanas ofrecería muy buen terreno para la discusión. La cuestión podía formularse con mucha sencillez: «¿Son verdaderos obispos los obispos ingleses? ¿Siguen la sucesión apostólica? Y por lo tanto, ¿los sacerdotes por ellos consagrados, reciben verdaderas Ordenes?» Conviene subrayar, puesto que en definitiva esta cuestión había de resultar un mal caballo de batalla, que en 1894 podía parecer hábil elegirla, puesto que sólo dieciocho meses más tarde el benedictino Dom Gasquet encontró y publicó la bula de Paulo IV *Praeclara, carissimi,* del 20 de junio de 1555, y el «breve declarativo» de 30 de octubre, que cortan dogmáticamente toda posible discusión. Sobre este asunto, aún dudoso, el Padre Portal publicó en 1894, bajo el seudónimo de «Dalbus», un librito titulado *Las Ordenaciones anglicanas,* que fue reeditado dos veces en sólo unos meses. Tras un análisis minucioso de los documentos y de los hechos históricos, concluía que el rito anglicano de la ordenación era válido, que el obispo Parker, de quien derivaban todas las ordenaciones anglicanas, tenía ciertamente poderes para consagrar, aunque subsistía una duda seria en cuanto a las intenciones del consagrador; y que si las ordenaciones podían ser declaradas inválidas era únicamente porque en la ceremonia de la ordenación anglicana se suprimía un detalle, la presentación al ordenante, para ser tocados por él, de los objetos litúrgicos de la consagración, patena y cáliz. Véase donde estaba la habilidad: al no datar este detalle litúrgico de la Edad Media, resultaba que los obispos anglicanos no habían suprimido nada esencial, no habían desobedecido más que un decreto de Eugenio IV, que cualquier Papa podía revocar.

El libro conoció un gran éxito. Hacia Cahors, de cuyo seminario había sido nombrado director el Padre Portal, afluyeron los visitantes para hacerle consultas. La segunda edición fue complementada con varias cartas de personalidades episcopales, entre ellas del Cardenal Bourret y de un obispo anglicano, cartas que criticaban ciertos puntos de las tesis «dalbusianas», pero se mostraban atentas y simpáticas. El Padre Duchesne, el más célebre historiador de los primeros tiempos de la Iglesia, futuro académico, envió a su autor una carta calurosa, en la que aún iba más lejos, al afirmar que todas las ordenaciones anglicanas eran válidas. Publicada esta carta primero en el *Bulletin critique,* fue reproducida por los tres periódicos franceses más importantes de la época: *Le Temps, Union,* y *L'Univers.* Viéndose apoyado, el Padre Portal preparó el lanzamiento de una revista para la cual dudaba entre dos títulos: *L'Union des Eglises* o *La Revue anglo-romaine,* ambos prometedores.

El verano de 1894 se presentó rico en grandes esperanzas. Invitado a Inglaterra por su amigo, el Padre Portal visitó parroquias y comunidades religiosas anglicanas —era el momento en que estas comunidades conocían un extraordinario desarrollo— y hasta a las altas personalidades de la jerarquía. Todas estas entrevistas acabaron de convencerle de que era posible la reunión, y que estaba incluso más próxima de lo que había creído. Un teólogo anglicano, el Reverendo Mandell Creighton, afirmó que «ninguna persona sensata podía discutir la primacía del Papa». El arzobispo de York le confió que sus maestros habían sido San Carlos Borromeo y Monseñor Dupanloup. El mismo arzobispo de Cantorbery, aun insistiendo sobre la necesidad de actuar con suma prudencia para no provocar el cisma en el seno del anglicanismo, se mostró también confiado en cuanto a los resultados últimos de la empresa.

Roma había sido mantenida al corriente de los esfuerzos del lazarista y del lord. Convocado al Vaticano, el Padre Portal habló primero con el Cardenal Rampolla, secretario de Estado, a quien informó de las razones precisas de su esperanza. Al día siguiente lo recibió en audiencia León XIII. Tras escrutarlo largamente con sus ojos vivos y profundos, multiplicó las preguntas precisas, pero sin esconder cuánta era su esperanza: «¡Con qué alegría —le dijo el Papa— cantaría mi *Nunc dimittis* si pudiera hacer la más mínima cosa en favor de tal unión!» Todo parecía apoyar el optimismo. En el campo unionista se veía ya venir la hora gloriosa en que la noble iglesia anglicana fran-

queara en bloque las puertas luminosas del redil universal.

Pero era quizás ir un poco demasiado rápido. ¿Cuál sería la pequeña cosa que podría hacer el Pontífice romano para favorecer la causa de la unión? Lord Halifax sugirió que escribiera una carta anunciando oficialmente que Roma se interesaba por la cuestión planteada por los activos propagandistas de la Unión. En principio se pensó que lo mejor sería que esta carta fuera dirigida directamente a los altos dignatarios de la iglesia anglicana, como lo había sido —infructuosamente— la carta a los guías de la ortodoxia,[1] pero la administración vaticana hizo observar que si la carta del Papa era acogida con burlas, el fracaso sería humillante. Se decidió, pues, que el Cardenal Rampolla escribiera al Padre Portal una carta, que lord Halifax comunicaría luego a los primados anglicanos. Si su reacción era buena, si agradecían la atención del Papa, éste les respondería personalmente. Era evidentemente un paso atrás, y los obispos anglicanos lo comprendieron así, al tiempo que algunas expresiones del Cardenal Rampolla, como «Roma, madre y señora de todas las Iglesias», no eran quizá de gran habilidad. La respuesta que el arzobispo de Cantorbery envió a lord Halifax, fue decepcionante: ¿acaso irían a hacerse más rígidas las tradicionales posiciones anglicanas?

El Padre Portal no se desanimó. Y León XIII tampoco. La *Church of England* acababa de anunciar que celebraría gloriosamente el XIII centenario de la conversión de Inglaterra por los misioneros de San Agustín de Cantorbery. ¿No podría el Papa, basándose en su avanzada edad, adelantar la fecha oficial para celebrar el acontecimiento con una encíclica recordando que la Misión en Inglaterra fue obra esencialmente de un pontífice romano, San Gregorio el Grande? El 14 de abril de 1895 se firmó la admirable carta *Ad Anglios*, uno de los textos más generosos del espléndido León XIII. Dirigiéndose a «todos los ingleses que buscan el Reino de Dios en la Unidad de la fe», el Papa los invitaba a todos, fuera cual fuera su comunidad, su institución, a trabajar por la causa de la Unión. Anunciaba también que iba a iniciar sus trabajos una Comisión que estudiaría la cuestión de las ordenaciones anglicanas. El tono, del principio al fin, era generoso y lleno de amor, y conmovió el corazón de muchos ingleses. Y aunque algunos prelados manifestaron su irritación al ver que el Papa llegaba a la opinión inglesa por encima de sus cabezas, las reacciones fueron por lo general buenas. Al abrir, en octubre, en Norwich, el Congreso de la iglesia de Inglaterra —al que habían sido invitados los ortodoxos— el arzobispo de York manifestó: «La Unión está en marcha... Una voz llegada de Roma nos habla también de ella, y exhala un espíritu de amor paternal.» Gladstone, el ilustre estadista, que inmediatamente después de terminar el Concilio Vaticano había publicado un panfleto violento contra Roma, saludó con deferencia al «primer obispo de la Cristiandad».

Pero las dificultades subsistían. Las más graves se manifestaban en un sector en el que nadie las hubiera esperado: en los católicos ingleses. Eran sólo una minoría, desde luego, pero una minoría activa, y desde las conversiones resonantes de Newman y de sus amigos del Movimiento de Oxford, se mostraba ambiciosa y decidida a proseguir la conquista de Inglaterra. Para ellos, la reunión en bloque era imposible. La iglesia anglicana les parecía demasiado íntimamente asociada al Estado para liberarse de su tutela. Para los católicos ingleses contaban sólo las conversiones individuales. Esta hostilidad a la tentativa de unión se encarnaba en el Cardenal Vaughan, que había sucedido a Manning en la sede de Westminster: un hombre áspero, macizo, de terrible sinceridad, que jamás se preocupaba del sentido de los matices. Para él la tentativa de unión en bloque era una empresa satánica. Los teólogos que la animaban o incluso los que simplemente la toleraban, los Duchesne, los Portal, los Gasparri, sólo eran «chupatintas des-

1. Ya hemos visto la respuesta del Patriarca Anthimio.

conocidos y sin autoridad». Un informe, preparado por orden suya, acusó a los unionistas de querer hacer triunfar la famosa «teoría de las tres ramas», según la cual el anglicanismo y la ortodoxia eran presentadas como iguales al catolicismo. ¿De dónde procedía toda esta furia antiunionista? Los maliciosos lo atribuían a los celos, pensando que en una iglesia unida el cardenal vería disminuida su importancia. La explicación es demasiado sórdida y poco adecuada a lo que sabemos del carácter de este leal luchador. Lo que es más probable es que el cardenal, como muchos convertidos al catolicismo, sintiera un cierto desprecio por la iglesia establecida de Inglaterra, desunida, sometida al poder laico y espiritualmente poco vigorosa.

Mientras el cardenal salía hacia Roma para defender allí su tesis, lord Halifax continuaba su campaña. Tras un resonante discurso en Bristol lograba la aprobación de lo que creía representaba a todo el pueblo inglés, e incluso obtenía la conformidad de una docena de obispos anglicanos. Pero esto no resolvía la verdadera cuestión, la que el libro del Padre Portal había planteado, la de la validez de las ordenaciones anglicanas.

Precisamente, en el mismo momento, un curioso incidente planteó el problema. Un sacerdote español cismático, Cabrera, que trabajaba para arraigar en su país una pequeña iglesia protestante,[1] se hizo consagrar en Irlanda por el arzobispo anglicano de Dublín. Lord Halifax protestó en nombre de la Unión de la iglesia de Inglaterra, de la que seguía siendo presidente. Se inició una violenta discusión sobre la validez de esta ordenación, en la que intervino, muy satisfecho, el Cardenal Vaughan, subrayando que el Arzobispo anglicano había aceptado ordenar a un protestante, y proclamando que, fueran inglesas o irlandesas, las ordenaciones anglicanas eran igualmente nulas. Escribió incluso al Cardenal de Toledo una carta, cuyo texto llegó, no se sabe cómo, al *Times*, en la que decía que lord Halifax era simplemente el «jefe de una secta insignificante», que no era seguida por la iglesia oficial, y que, por lo demás, no tenía el menor derecho a llamarse católico.

El clima había cambiado en Roma. El Cardenal Vaughan había sido fríamente recibido por León XIII, pero supo dirigir su campaña con mucha habilidad. Una intervención del Cardenal Rampolla detuvo muy oportunamente una admonición contra el Padre Portal y el Padre Duchesne. El mismo Papa se mostraba menos entusiasta. Frecuentemente los que le rodeaban le oían frases como: «Este bueno de lord Halifax se engaña: la Iglesia es *Una*...» Lo que no le impedía mandarle una fotografía de gran formato. Todo dependía en definitiva de la opinión que formulara, sobre la cuestión de las ordenaciones, la Comisión creada por el Papa. Se había organizado esta Comisión con una evidente preocupación de imparcialidad. Entre los ocho miembros, aparte del presidente, Cardenal Mazella, y del secretario, Merry del Val, dos, el Padre Duchesne y el Padre de Agustinis, jesuita, se habían declarado por la validez, y un tercero, el Padre Seannell, inglés, se consideraba favorable. Los otros tres miembros, todos ingleses, eran hostiles a la validez: el benedictino Dom Gasquet, el franciscano David y el canónigo Moyas. Los otros dos miembros, Monseñor Gasparri y el Padre José Calasanz, capuchino español, no tenían idea preconcebida. Esta comisión trabajó con toda equidad, serenamente, pero con lentitud, y, poco a poco, se fue señalando una mayoría hostil a la validez de las ordenaciones. Mientras tanto, Dom Gasquet había estudiado y presentado a la Comisión los textos pontificios del siglo XVI que regulaban la cuestión en forma negativa.

Fue entonces cuando intervino el político Gladstone, que se consideraba como portaestandarte del grupo ritualista, o anglo-católico. Una memoria firmada por él explicó que la base de la verdadera unión de todos los cristianos debería ser buscada en su afirmación común de las grandes verdades fundamentales del Cristianismo, para oponerlas, conjun-

1. Véase, en el capítulo II de esta obra, el título «Minorías en defensa o expansión».

tamente, a los avances del ateísmo. Era evidente que Roma no podía aceptar esta especie de *basic Christianism*. León XIII puso las cosas en su punto. La encíclica *Satis cognitum*, del 29 de junio de 1896, consagrada a «la verdadera unidad en la Iglesia», recordó que era fundamentalmente una unidad de fe; a lo que el Papa añadió que para preservar esta unidad de fe e impedir que quedara sometida a interpretaciones variables, Cristo había establecido un magisterio perpetuo e infalible... La cuestión de las ordenaciones parecía pasar así a segundo plano y resurgir en el primero otra cuestión más grave: la de la primacía del Pontífice romano. Y, desde luego, la concepción tradicional del anglicanismo y la teoría de las «tres ramas» quedaban en entredicho. Un artículo del *Times*, que parecía escrito por el Cardenal Vaughan, concluyó: «No hay nada que hacer en cuanto a la ilusión de lord Halifax y sus compañeros de sueño. Ahora ya lo sabemos: para Roma no hay reunión posible más que sobre la base de la aceptación de la primacía del Pontífice y de su absoluto y supremo predominio.»

La Comisión había ya tomado su decisión. En condiciones que aún se ignoran, por una mayoría que sólo se sabrá cuando sean accesibles los archivos del Vaticano referentes a este período, presentó su veredicto el 13 de septiembre de 1896. Y el veredicto fue desfavorable a la validez de las ordenaciones anglicanas. ¿Se declararía solamente que la Comisión no había encontrado pruebas suficientes de la validez de las ordenaciones anglicanas, o se procedería a una declaración solemne? El Cardenal Vaughan y sus amigos propusieron la segunda solución, haciendo valer un argumento un poco extraño: que al ver así desvalorizada a su iglesia, las masas anglicanas se convertirían. Y el 13 de septiembre de 1896, por la encíclica *Apostolici Curae*, León XIII, «de acuerdo con los decretos de sus predecesores, y confirmándolos, renovándolos en su ciencia cierta», declaró «absolutamente vanas y enteramente nulas las ordenaciones conferidas según el rito anglicano».

Lord Halifax, el Padre Portal y todos los partidarios de la Unión acusaron cruelmente este golpe. El lazarista se sometió humildemente y anunció la supresión de *La Revue anglo-romaine*. El Cardenal Vaughan se felicitó por el fracaso de una maniobra que, según él, no era más que una «astucia del demonio». Entre los anglicanos, la baja iglesia aplaudió con entusiasmo. El Reverendo Fillinghan, uno de sus miembros más destacados, escribió: «Para nosotros, protestantes, la cuestión no tiene la menor importancia; estamos perfectamente seguros de que nuestras Ordenes no son las católicas.» En la alta iglesia se mostraron discretamente molestos. Y, desde luego, las abundantes conversiones individuales anunciadas por el Cardenal Vaughan no se realizaron.

La tentativa del Padre Portal y de lord Halifax acababa, pues, en un fracaso. Ambos lo aceptaron sin amargura, refugiándose en la oración, la meditación y el trabajo, y continuaron sus relaciones de amistad fraternal, dispuestos a entrar en escena si las circunstancias se mostraban favorables. Sin embargo, sus esfuerzos no habían sido vanos. Los anglicanos ilustrados se plantearon cuestiones que pocos años antes jamás hubieran pensado en plantearse. La actitud leal de León XIII impresionó tan fuertemente al alto clero anglicano, que la Conferencia de Lambeth de 1897, que agrupó cerca de 200 prelados, votó un texto sobre la Unidad de la Iglesia, que exhortaba a toda la iglesia anglicana a «trabajar sin descanso por la unidad visible de todos los cristianos», texto que fue enviado a León XIII con una nota latina en la que le llamaban Hermano y Padre. Entre los católicos del Continente, el asunto de la «reunión en bloque» provocó un renacimiento del interés por la unificación de los cristianos. No hay que sobrestimar la importancia de la tentativa fracasada, pero tampoco infravalorarla, como hace algún historiador del anglicanismo, que la silencia por completo. Entre los numerosos arroyos que van, poco a poco, formando el gran río del ecumenismo, no se debe olvidar el que tuvo su fuente en Madera, en el año 1889.

El mundo de la Reforma en marcha hacia la Unidad

Hay que hacer justicia al conjunto de las iglesias surgidas de la Reforma: en su seno se operaron las primeras realizaciones prácticas de la aspiración a la Unidad. Y se puede decir que, hasta enero de 1959, en que la situación sufrió una transformación total, el «movimiento ecuménico» tuvo una coloración indiscutiblemente protestante y anglicana.

En el cuadro del protestantismo se manifiesta, pues, cada vez más vivamente, a partir de principios del siglo XX, la corriente que llevó a una aproximación entre las iglesias. Mientras, a fines del siglo XVIII, parecía predominar la tendencia al fraccionamiento infinito, típica del genio protestante —el metodismo, por ejemplo, se separó a la muerte de su fundador, Wesley, en 1791—, más tarde se operó un cambio total, y desde entonces la voluntad de gran número de las iglesias se orienta a una concentración de fuerzas protestantes. Esta concentración se manifiesta de dos maneras, que corresponden en líneas generales a los dos sentidos que el término *iglesias* tiene en el protestantismo.

El mundo religioso surgido de la Reforma aparece fraccionado en «iglesias», que se distinguen unas de otras por diferentes profesiones de fe. En este sentido, se puede hablar de una «iglesia luterana», o de una «iglesia metodista». Pero también en el interior de una comunidad que admite una regla de fe pueden existir divisiones entre formaciones que son llamadas igualmente iglesias, y que se encuentran separadas unas de otras por las condiciones históricas o geográficas en que se constituyeron, o incluso por ciertas posiciones dogmáticas o espirituales. Así puede hablarse de «iglesias luteranas de Alemania», al igual que en el calvinismo se han afirmado las iglesias oficiales frente a las denominadas «iglesias libres».

La tendencia a la concentración se ha señalado tanto en uno como en otro caso. En las grandes formaciones doctrinales las alianzas fueron concertándose desde mediados del siglo XIX.[1] Ya en 1847 la *Alianza evangélica universal* había invitado a todas las iglesias protestantes a unirse en un común esfuerzo de «testimonio e intercesión», pero este llamamiento apenas tuvo ecos más que en el seno de las grandes formaciones. En 1877 dieron ejemplo los reformados convocando a sus delegados a la Conferencia de Edimburgo, de la que surgió la *Alianza universal de las iglesias reformadas constituidas según el sistema presbiteriano*. Luego se pudo ver cómo el movimiento iba ganando terreno de decenio en decenio, al darse cuenta las grandes comunidades cristianas de la misma tradición de que los puntos doctrinales o de organización que las separaban eran mucho menos importantes que lo que las unía. Baptistas, congregacionalistas, luteranos, metodistas..., las «iglesias» establecieron entre sí «Uniones orgánicas». En 1911 existían al menos catorce, algunas de ellas localizadas; otras, tendentes a incluir la totalidad mundial de los creyentes de una misma fe. El movimiento continuó, vigoroso, obteniendo resultados importantes, como el nacimiento de la «Comunión anglicana».

La concentración se operaba también entre las formaciones religiosas que no tenían la misma profesión de fe, pero que, para defender sus intereses o para asociar sus esfuerzos caritativos o misionales, o, a veces, con una intención espiritual de mutua comprensión, se unieron en federaciones o uniones interconfesionales. La primera fue la *Federación de las iglesias protestantes de Francia*, creada entre 1905-1907. Le siguió, en 1908, en los Estados Unidos, el *Consejo Federal de las iglesias de Cristo*. El ejemplo fue fecundo. En nuestros días existen unas 22 federaciones o uniones federales, y la corriente parece en pleno impulso y desarrollo.[2]

1. En el capítulo I de esta obra, al hablar de las diversas formaciones, se indicaron las principales.

2. Aunque a veces se presentan resistencias. En los Estados Unidos los baptistas del Sur no se adhirieron al Consejo federal. En Alemania existe una Unión de las iglesias luteranas, que se mantiene apartada de la Federación que desde 1948 une a calvinistas y luteranos.

En uno u otro caso, bien se trate de concentración intra-eclesiástica o inter-eclesiástica, no se puede hablar de *ecumenismo* en su sentido auténtico, puesto que no se trata del Cristianismo universal, y la tendencia se mantiene limitada dentro del mundo de la Reforma. Sin embargo, se inició un primer movimiento favorable cuando el Consejo de las iglesias, en los Estados Unidos, admitió, en 1919, a un grupo de representantes ortodoxos. Pero mientras tanto se había franqueado una barrera, con la aparición de dos movimientos, uno protestante y otro anglicano, pero que no iban a tardar en ampliar su marco para insertarse en un verdadero ecumenismo, dos movimientos cuya fusión dio nacimiento al Consejo ecuménico de las iglesias, que constituye aún en nuestros días, una de las posibilidades de unidad cristiana.

El origen de estos movimientos, es decir, en definitiva, el origen del Consejo ecuménico, es múltiple. Hemos podido ver cómo en el siglo XIX todas las formaciones surgidas de la Reforma se vieron atravesadas por corrientes de pensamiento que no podían ser detenidas por los límites de las diversas iglesias: el Despertar, por ejemplo, o, más tarde, el protestantismo liberal. Igualmente, en el plano práctico, se establecieron colaboraciones para la obra caritativa o la acción social, en las que no se tenían en cuenta diferencias dogmáticas o administrativas. El carácter «supereclesial» —ecuménico, si se prefiere— aparece muy claro en las *Uniones cristianas de jóvenes*, fundadas en 1844, y dotadas de una Carta en 1855, y más aún a partir de 1878, en que alcanzaron dimensión mundial bajo el nombre de Y.M.C.A. (Young Men Christian Association), seguida, en 1896, por el movimiento femenino correspondiente, llamado Y.W.C.A. La Unión reunió a millares de jóvenes protestantes. Igualmente, fundada en 1895, en Vadsten, Suecia, la *Federación universal de asociaciones cristianas de estudiantes* tampoco tenía en cuenta las diferencias de confesión entre sus miembros. El movimiento protestante de juventud favoreció, pues, la cooperación entre las iglesias. El gran animador de los estudiantes, el norteamericano John Mott, sería también uno de los pioneros del ecumenismo.

Otra influencia decisiva fue la de las Misiones, que, como se ha expuesto ya, conocieron en el siglo XIX un gran desarrollo. Los Movimientos de juventud se interesaron también por el impulso misional. Fueron los misioneros instalados en tierras no cristianas quienes comprobaron, de manera más dolorosa, el error de la separación. En los lugares donde los misioneros protestantes no se encontraban enfrentados con los católicos, a quienes generalmente consideraban como rivales, tropezaban con miembros de otras iglesias que les pisaban el terreno. En ciertos puntos del globo se llegó a un acuerdo entre los misioneros de distintas obediencias para no competir ante sus futuros catecúmenos. En 1866 se creó la *Conferencia continental de las Misiones* para generalizar estos acuerdos. Esta Conferencia se amplió a escala mundial y se convirtió en la *World Missionary Conference*, que agrupaba a más de 160 sociedades evangélicas. En 1910 reunió, en Edimburgo, más de 1 200 delegados, que oyeron, entre otros informes, el de un cristiano del Extremo Oriente, que planteó la cuestión con franqueza: «Nos habéis revelado a Jesucristo, y os lo agradecemos; pero nos habéis traído también vuestras distinciones y vuestras divisiones. Unos predican el metodismo, otros el luteranismo, unos son congregacionalistas, otros episcopalianos.» El impacto de tales palabras fue tan fuerte que los asistentes, unánimemente, decidieron actuar para acabar con el escándalo que de manera tan lúcida había sido denunciado. Esta Asamblea de misioneros pareció entonces, según frase de William Temple, arzobispo de Cantorbery, «el mayor acontecimiento de la vida de la iglesia durante una generación». De ella salieron realizaciones capitales para el conjunto del protestantismo.

Por de pronto, en el plano misional, la reunión de Edimburgo se prolongó con la institución del *Consejo internacional de las Misiones* (International Missionary Council), constituido definitivamente en 1921, que agrupó a 173 sociedades evangélicas. Este Consejo,

organizado de manera muy sólida, iba a servir hasta nuestros días como vínculo entre las distintas iglesias, antes incluso de que se hablara de un «Consejo ecuménico», y siguió funcionando tras la fundación de este Consejo, con el que acabaría por fusionarse, en 1961, en Nueva Delhi. Sus reuniones regulares en Jerusalén, en 1928; en Madrás, en 1938; en Whitby, en 1947; en Willingen, en 1952; en Accra (Ghana), en 1958, fueron señalando los progresos en el estrechamiento de lazos entre las diversas formaciones.

Pero la reunión de Edimburgo produjo también otros resultados. Un obispo episcopaliano de las Filipinas, *Charles Brent* (1862-1919), quedó particularmente emocionado por lo que oyó sobre el escándalo de la desunión. «Durante estos días —manifestó en la sesión de cierre de la Asamblea— Dios nos dio una visión nueva para imponernos una nueva responsabilidad. Todos, vosotros y yo, saldremos de esta Asamblea con nuevos deberes.» Vuelto a los Estados Unidos, mantuvo su palabra; multiplicó los contactos, las publicaciones, las conferencias para conmover al mundo protestante y convencerlo de su responsabilidad ante el escándalo de la desunión. Su iglesia —protestante episcopaliana, es decir, el equivalente del anglicanismo en los Estados Unidos— decidió formar una comisión permanente encargada de preparar una conferencia universal para el estudio de las cuestiones referentes «a la Fe y a la Constitución de la iglesia». Estas dos palabras, *Faith and Order*, tuvieron amplia resonancia, y desde entonces sirvieron para designar al Movimiento, cuyo iniciador había sido el obispo Brent. Su fin era lograr que todos los protestantes estudiaran lo que los separaba entre sí, con la esperanza de que una mejor comprensión de sus respectivos puntos de vista sobre la fe prepararía el camino hacia la Unidad. El Movimiento triunfó en los Estados Unidos, donde Brent contó con la valiosa ayuda del laico Robert H. Gardiner; pero tuvo menos resonancia en los países luteranos, especialmente en Alemania, donde se desconfiaba del laxismo anglicano. Las declaraciones de algunos partidarios del Movimiento, teñidas de protestantismo liberal, mostraban infiltraciones de una especie de pancristianismo que había de inquietar igualmente a los católicos. Pero el valeroso obispo Brent no se desanimó: la guerra mundial no le impidió continuar en sus esfuerzos, y llegó a establecer contacto con el Papa Benedicto XV.

Mientras tanto había nacido otro movimiento en diversos medios protestantes, menos preocupados de la precisión dogmática que de la eficacia, por ejemplo los del Cristianismo social de los pastores franceses Tommy Fallot y Elie Gounelle, o los elementos luteranos partidarios de una renovación. Un hombre encarnó entonces la voluntad de «hacer algo» para unir a todas las iglesias de Cristo en una acción en defensa de los valores cristianos: *Nathan Soederblom*, arzobispo de Upsala, primado de la iglesia luterana de Suecia (1866-1931) hombre de acción y hombre de oración a un tiempo. La resonante campaña lanzada por él en favor de la paz en noviembre de 1914, la convocatoria en Upsala, en 1917, de una Conferencia preparatoria de la paz, que fue muy criticada por aquel entonces, le valieron una celebridad mundial y prepararon el terreno para su obra posterior. El tomaba en suma el relevo de la *Alianza universal para la Amistad internacional por las iglesias*, que nació, paradójicamente, el 2 de agosto de 1914, en las orillas apacibles del Lago de Constanza, pero que resultó inoperante a causa de la guerra, aunque sus fundadores no desesperaron en sus esfuerzos. La atmósfera de la inmediata posguerra resultó muy favorable a los grandes planes de Nathan Soederblom. Se constituyó *Life and Work*, «Vida y Trabajo», que fue llamado en Francia «Cristianismo práctico», y muy pronto se situó más allá del marco protestante, tomando contacto con el patriarca ecuménico de Constantinopla, que respondió en 1920, en nombre de la ortodoxia, con una especie de encíclica «sobre un posible acercamiento de todos los que creen en el Verdadero Dios de la Trinidad».

En 1920, existían, pues, dos movimientos que tendían a la unión de las iglesias surgidas de la Reforma, y ambos admitían, vagamente

aún, que el esfuerzo hacia la unidad había de superar el marco del protestantismo. Uno de estos movimientos, *Fe y Constitución*, se preocupaba especialmente de encontrar las bases doctrinales para la unidad; el otro, *Vida y Trabajo* (Cristianismo práctico), pensaba que era más sencillo unir a los creyentes haciéndoles actuar conjuntamente. No había barreras infranqueables entre los dos y numerosos hombres se interesaban por ambos a la vez. Permanecieron, sin embargo, separados hasta 1948, siguiendo cada uno su camino según sus propias intenciones. Se había franqueado ciertamente una etapa importante en el camino de la unidad entre los cristianos surgidos de la Reforma, e incluso entre ellos y sus hermanos católicos u ortodoxos.

Así se constituyó en sus dos aspectos el «Movimiento ecuménico», cuya influencia sería considerable, favoreciendo la aproximación entre las iglesias. Su fortuna fue poner al frente del movimiento a una pléyade de hombres a la vez espirituales y realizadores, que entregaron su vida a la causa de la unidad. Los promotores fueron gentes de gran categoría: el obispo episcopaliano Charles Brent, sensible y vibrante, el arzobispo de Upsala, Nathan Soederblom, audaz vikingo del ecumenismo, que no se detuvo ante ningún obstáculo, y el fundador del Y.M.C.A., *John Mott* (1865-1955), eminente presidente del Consejo internacional de las Misiones, tan eficaz en el plano del pensamiento como en el de la acción. Sus sucesores no les fueron a la zaga: William Temple, el arzobispo anglicano de York, luego de Cantorbery, que al remplazar a Brent al frente de *Fe y Constitución* se reveló como un presidente extraordinario en la Asamblea de Edimburgo de 1937, y logró un ascendiente considerable por su inteligencia y habilidad; el obispo Anders Nygren, de Lund, cuya obra *Eros y Agapé*, sobre los dos amores, el de la tierra y el del cielo, consiguió gran resonancia; y el arzobispo J. K. A. Bell, de Chichester, que supo prolongar la obra de Soederblom, a quien remplazó. Hay que subrayar que todos estos jefes del movimiento hacia la Unidad pertenecían, o a la iglesia luterana escandinava, o a la anglicana, formaciones ambas, y la segunda más aún que la primera, que habían conservado elementos dogmáticos y litúrgicos más próximos al catolicismo que los que se encuentran en el calvinismo. Mientras tanto, en el seno del protestantismo francés, tras Elie Gounelle y Tommy Fallot, llegados al ecumenismo a través del Cristianismo social, al lado también de Wilfred Monod, para quien la unidad era sobre todo un deber espiritual, tomó la antorcha un joven pastor de origen alsaciano que, en 1914, presentó su tesis de licenciatura en teología sobre el tema *La Unidad de la Iglesia* (redactada en inglés) y que desde entonces se consagró a esta causa, Marc Boegner.

Bajo el impulso de tales hombres, los dos movimientos cobraron impulso y expansión durante el período de entreguerras, aun manteniéndose cada uno orientado a la meta que se había propuesto desde sus inicios. Quizás, en conjunto, las intenciones se afirmaron como menos ambiciosas, más prácticas y fraternales. En las primeras reuniones se trató del establecimiento del Reino de Dios sobre la tierra: era el momento en que, en política, la Sociedad de Naciones, fuertemente teñida de protestantismo, suscitaba grandes esperanzas, y el momento también en que un país protestante, Estados Unidos, empezaba a tomar la dirección del mundo. Poco a poco, y cada vez más, se fue admitiendo que había que manifestar este Reino de Cristo con realizaciones prácticas y por un esfuerzo de acercamiento ideológico.

Tras la guerra y en cuanto la situación lo permitió, ambos movimientos celebraron grandes Asambleas: *Life and Work* (Cristianismo práctico), en Estocolmo, en 1925; *Faith and Order* (Fe y Constitución), en Lausana, en 1927. En ambas el éxito fue grande: «deslumbrante», dijo uno de los delegados de la reunión de Estocolmo. El clima de amistad que se estableció en ambas reuniones fue maravilloso. El colorido abigarrado de las vestiduras eclesiásticas añadía una nota pintoresca. En Estocolmo se reunieron 200 delegados en representación de 31 grandes iglesias,

que se ocuparon especialmente de extraer del *Evangelio* reglas aplicables en política y en sociología, y hacerlas triunfar. Las conclusiones, hay que reconocerlo, se parecían bastante a las que obtenían en sus reuniones los participantes en las Semanas sociales católicas. En Lausana, la atmósfera no fue menos optimista, bajo la presidencia del anglicano Brent, asistido por un congregacionalista, por un luterano sueco (Soederblom, personalmente), por un calvinista francés, y, cosa sensacional, por un ortodoxo, 500 representantes de las grandes iglesias no romanas —90 iglesias en total— estudiaron un programa muy intenso, que se refería a los sacramentos, a los ministerios, a la eclesiología, consideradas desde el punto de vista de la deseada Unidad. La moción final contenía esta frase que sería luego citada centenares de veces: «Nos será imposible seguir siendo los mismos.» *We can never be the same again.*

Quedaban así expuestas dos grandes ideas: por una parte la de que todas las iglesias cristianas tenían que encontrar respuesta conjunta a los problemas planteados por el materialismo ateo; por otra parte, que las diferencias de profesión de fe no podían constituir un obstáculo para una tarea tan indispensable. Las dos ideas eran evidentemente complementarias, pero no lograron llevar a una fusión. Cada movimiento nombró un «Comité de continuación» encargado a la vez de preparar nuevas reuniones y de organizar la propaganda en favor de las ideas «ecuménicas» —empezaba ya a ser utilizada la palabra—. Y sin esperar que nuevas asambleas tomaran decisiones cara al porvenir, surgieron realizaciones inmediatas dentro del mismo espíritu de unidad, como el *Instituto internacional de Cristianismo social,* fundado por Soederblom.

Diez años más tarde, en 1937, los dos movimientos celebraron sus respectivas Asambleas. *Life and Work* en Oxford, *Faith and Order* en Edimburgo. La resistencia al totalitarismo constituyó el telón de fondo de las numerosas ponencias presentadas en Oxford, mientras que en Edimburgo se preocuparon de justificar doctrinalmente esta resistencia. La influencia de Karl Barth comenzaba a hacerse notar en todo el protestantismo: el Evangelio social se convertía en «el Evangelio de la redención histórica en el Hijo de Dios hecho hombre». La conjunción de los dos movimientos parecía cada vez más evidentemente necesaria. Antes de acabar el año 1937 un hecho anunció que se caminaba hacia la fusión: la fundación, cerca de Londres, bajo la influencia directa de William Temple, de un Comité de acción en el que formaban, además de los delegados de los dos movimientos, los de la Alianza internacional para la amistad por las religiones,[1] los de la Y.M.C.A., de la Y.W.C.A., los de los estudiantes cristianos y los de las Misiones.

Los católicos y el Movimiento hacia la Unidad:
I. Los Papas y la doctrina

¿Cuál fue la actitud de la Iglesia católica ante esta corriente que, con toda evidencia, llevaba al protestantismo hacia la meta suprema de la reunión de todos los cristianos? Esta actitud fue a menudo muy criticada; la mayor parte de los autores protestantes han reprochado a los Papas el haberse colocado desde el principio en una situación de adversario del Movimiento ecuménico. Esto no es tan sencillo.

La actitud oficial de la Iglesia católica romana frente al problema de la unidad no podía estar determinada más que por la certeza de ser la única guardiana de la Unidad querida por Cristo. Los «hermanos separados» eran, estrictamente hablando, hombres que se habían *separado* voluntariamente, es decir, que no podían reintegrarse a la unidad más que haciendo cesar las causas de la separación. Este es el punto de vista canónico, que considera a las iglesias separadas como tipos abstractos de cismas o herejías, sin que esto sig-

1. Acababa de tomar este nombre en lugar del de Amistad por las Iglesias.

nifique un juicio condenador de la conciencia de sus miembros. La expresión oficial más generalmente utilizada para designar el movimiento que volvería a los «hermanos separados» a la Unidad, seguía siendo *el retorno.*

Tal actitud de principio no excluía evidentemente el deseo ferviente de rehacer la unidad que todos los Papas, uno tras otro, afirmaron con fuerza, pero evidentemente era un obstáculo entre católicos y no-católicos. No podía ser de otra manera. Recordar este punto doctrinal era para los Papas una simple prueba de honradez, al no permitir que se iniciara el diálogo sobre la base de un equívoco. Tal era la causa esencial del «rigor», de la «incomprensión» de los Soberanos pontífices que en la primera mitad de este siglo fijaron la actitud romana. Razones subsidiarias contribuyeron a hacer su posición en conjunto bastante abrupta, lo que no quiere decir, de ninguna manera, que se mostraran opuestos a la profunda corriente que llevaba a tantas almas cristianas hacia la unidad.

León XIII había asentado las bases de un pensamiento católico en materia de ecumenismo, y señalado con precisión y fuerza lo que debía ser la esperanza de todos. «Considerar la unión de las Iglesias como una utopía —dijo—, sería un sentimiento indigno de un cristiano.» Iniciador de la Novena de oración por la Unidad, antes de Pentecostés, artesano activo de la aproximación con el Oriente cristiano, había animado, como hemos visto, la tentativa de lord Halifax y del Padre Portal tendente a reunir en bloque la iglesia anglicana, y sólo había renunciado a este gran proyecto cuando el obstáculo canónico de las ordenaciones anglicanas le pareció infranqueable.

Aunque Pío X se mostró personalmente atento a los problemas de la unidad de los cristianos, y declaró incluso al joven Dom Orione que era una tarea de la mayor importancia, su pontificado fue poco favorable a los esfuerzos ecuménicos. Fue época de crisis en la que se plantearon los problemas del modernismo y de la democracia cristiana, provocando un endurecimiento de las posiciones pontificias. Sin que, hablando con exactitud, pueda decirse que haya habido confusión entre el movimiento de aproximación entre los cristianos y ciertas ideologías sospechosas, la verdad es que se establecieron contactos entre gentes de diversos campos y se creó una situación algo delicada. Pío X no intervino directamente en la cuestión de la Unidad. Cuando en 1910 se reunió en Edimburgo la Conferencia de las Misiones protestantes, el Vaticano no reaccionó. Sin embargo se produjo una intervención católica que no careció de importancia, y ante la cual el Papa no adoptó una actitud negativa. La iniciativa emanó de Monseñor Bonomelli, el famoso Obispo de Cremona, que se encontraba entonces en vanguardia del Movimiento. Monseñor Bonomelli dirigió a la Asamblea un mensaje que fue leído por un participante americano. En su mensaje exaltaba la necesidad de la unión e insistía sobre la unidad de fe, a la que había que tender, e indicaba como bases de acuerdo la fe en el mismo Creador, el mismo Redentor, el mismo Dios encarnado. Saludaba la «noble inspiración que se levantaba de las diversas iglesias y denominaciones en pro de la realización de la Santa Iglesia *una* en todos los hijos de la Redención».[1] No había en este mensaje ni una palabra que pudiera herir la conciencia de los protestantes. El mensaje constituye uno de los primeros y más hermosos homenajes rendidos por una personalidad católica a la voluntad de los animadores del Movimiento protestante hacia la unión.

¿Se podía ir más lejos? Poco antes de que estallara la Primera Guerra Mundial, uno de los fundadores de *Faith and Order*, el americano Robert Gardiner, inició relaciones con el Cardenal Gasparri, que se mostraba —ya lo hemos visto con relación al asunto anglicano— favorable a la aproximación ecuménica. En noviembre de 1914 hubo un intercambio de correspondencia. Los promotores del Movimiento deseaban obtener una audiencia pontificia, y ésta les fue concedida por Benedic-

1. *World Missionary Conference*, 1910, volumen VIII, páginas 221 y sig.

to XV el 16 de mayo de 1919. Acudió al Vaticano una delegación de la iglesia protestante episcopaliana de los Estados Unidos y la entrevista se desarrolló en un clima de gran cortesía. El Papa declaró que los esfuerzos del Movimiento contaban con toda su simpatía. Pero recordó la doctrina católica al declarar que rezaba para que los participantes en el futuro congreso ecuménico «se unieran al Jefe visible de la Iglesia, por quien serán recibidos con los brazos abiertos». ¿Qué otra cosa hubiera podido responder? El Secretario de Estado advirtió a los primados (luteranos) de los países escandinavos, que la Iglesia católica, no participaría en el Congreso que iba a reunirse en Estocolmo. Una gestión oficial realizada dos años más tarde recibió la misma respuesta. Era, en suma, un planteamiento realista. Se ha sabido después que Benedicto XV, este Pontífice mal conocido que hubiera querido trabajar por la unión de las almas tal como se esforzaba en trabajar por la unión de los pueblos, sufrió por no poder avanzar más en la difícil ruta.

¿Podría hacerlo Pío XI? El pontificado del gran Papa Ratti fue para la Iglesia un tiempo de amplia apertura al mundo, a las preocupaciones sociales de la humanidad, a la preocupación, que resultaba cada vez más imperiosa a causa del ascenso del totalitarismo, de defender la persona y su libertad. Hubiera sido inconcebible que la cuestión de la unidad cristiana lo dejara indiferente. Y, realmente, son muchas las pruebas de que Pío XI mostró un interés constante por la causa de la unión: se mostró tan cordial como le fue posible hacia los cristianos orientales, ayudó a la fundación de organismos que trabajarían para hacerlos conocer mejor, animó los contactos entre católicos y hermanos separados. Repetidamente insistió sobre la idea de que «había que abandonar las ideas falsas que han ido arraigando, a lo largo de los siglos, en relación con las iglesias no católicas, y que había que profundizar en el estudio de los Padres, para llegar al descubrimiento de una misma fe».

En el curso de una alocución a la juventud, pronunciada en 1927, expuso esta poética fórmula: «¿Nos damos cuenta de cuánto hay de bueno, de precioso, en estos fragmentos de la antigua verdad católica? Las partes separadas de una roca aurífera son auríferas también.» Formalmente, esta alusión iba dirigida a las iglesias orientales, ¿pero no es válida la fórmula para todos los «hermanos separados»?

Pío XI dio un gran paso adelante en la aceptación de esta doctrina de los «vestigios de Iglesia», en la que ciertos teólogos ven una de las posibilidades de la Unidad. En la práctica, le era imposible no seguir a sus predecesores. Ningún católico fue autorizado a participar oficialmente en las reuniones de los dos movimientos ecuménicos que tuvieron lugar en 1925 y 1927, aunque no se les prohibió a algunos, como a Max Metzger, que asistieran a título privado. Pío XI fue más lejos aún: poco después de la conferencia de Lausana, el 6 de enero de 1928, publicó una encíclica, *Mortalium animos*, en la que hacía una crítica serena, pero severa del movimiento protestante. ¿Qué era lo que, en sustancia, le reprochaba? En *Life and Work* se había hablado con demasiada frecuencia de las «bases comunes para una vida espiritual» como si se tratara de establecer una especie de pancristianismo muy poco dogmático, subentendiéndose que «todas las religiones son poco más o menos igualmente buenas y dignas de alabanza». En *Faith and Order* se habían comparado varias veces los aspectos externos de las profesiones de fe sin intentar realizar el trabajo de precisión y profundidad doctrinal que Pío XI consideraba indispensable. La crítica resultaba, pues, pertinente, tan pertinente que, en las asambleas de 1937, los participantes de ambos movimientos se apartaron del activismo estilo S.D.N. y se orientaron hacia una labor más sólida. La encíclica *Mortalium animos*, superada hoy por la evolución del Movimiento ecuménico, aunque guardando desde luego todo su alcance doctrinal, puesto que formula el pensamiento tradicional de la Iglesia, no iba dirigida contra el ecumenismo protestante, sino contra ciertas tendencias que se señalaban en su seno.

Los católicos y el Movimiento hacia la Unidad: II. El diálogo es ya posible: Malinas

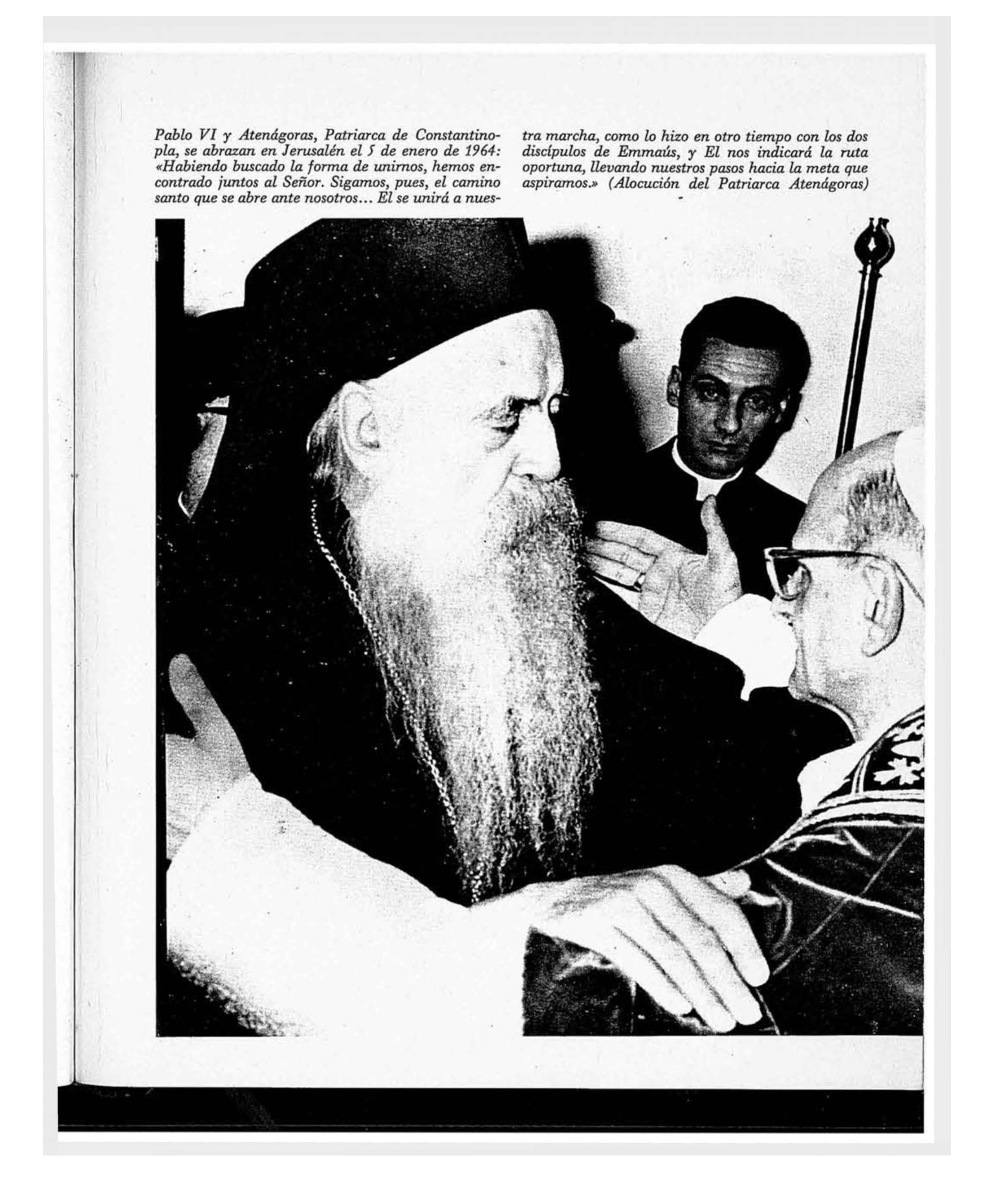
Sería además injusto deducir de esta posición pontificia, de las reservas de Roma ante el ecumenismo protestante, una posición puramente negativa. Muy al contrario. El período en el que se establecieron las bases del ecumenismo protestante coincide en el catolicismo con una etapa fecunda, en la que se tomaron iniciativas y se llegó a realizaciones que habían de preparar el clima de verdadero espíritu ecuménico que hemos visto triunfar en los años recientes.

Si se negaron a participar en las grandes asambleas a las que eran invitados por los protestantes, ello no quiere decir que los católicos se negaran al diálogo con los hermanos separados. En dos casos concretos se inició el diálogo de manera más que oficiosa y con resultados interesantes. En primer lugar con los ortodoxos. En 1907, es decir bajo Pío X, Pontífice a quien generalmente no se considera como muy favorable al unionismo, se reunieron en Velehard, Bohemia, personalidades católicas y ortodoxas en unas Jornadas de estudios históricos y teológicos. Estos Congresos, en los que no participó un número muy elevado de eruditos, se realizaron con más o menos regularidad en 1909, 1911, 1924, 1927, 1932 y 1936. Fue en ocasión de su reapertura tras la guerra mundial, en 1924, cuando Pío XI escribió al obispo de Olmuz, personalidad importante de la joven nación checoslovaca, uno de sus más importantes mensajes sobre la necesidad para los católicos «de adquirir conocimientos nuevos sobre los hechos históricos y las visitudes de los pueblos orientales, sobre sus costumbres, sobre sus ritos respetables y sobre las instituciones de sus iglesias».

Pero los contactos con los anglicanos revistieron un carácter más espectacular. Hacía unos veintinco años que la negativa de León XIII a reconocer la validez de las ordenaciones anglicanas había puesto fin a la tentativa de reunión en bloque que soñaban lord Halifax y el Padre Portal. Desde entonces se habían encontrado en uno y otro campo hombres convencidos de que llegaría la hora en que pudiera ser intentada otra vez la experiencia. Esta hora pareció sonar en el año 1920 por una iniciativa de la *Conferencia de Lambeth*, es decir de la Asamblea general de obispos anglicanos que se celebra cada diez años desde la constitución de la Comunión anglicana. Varias veces los prelados reunidos en el palacio del arzobispo de Cantorbery, habían formulado sinceros votos en favor de la unión de los cristianos. En 1888 habían definido las bases comunes de la fe y de la estructura de la iglesia, sin las cuales no sería válido ningún esfuerzo hacia la unidad: la *Biblia*, el símbolo de Nicea, los dos sacramentos del Bautismo y la Comunión, y el Episcopado bajo la llamada interior del Espíritu Santo. Desde entonces, repetidamente, la jerarquía anglicana había propuesto a diversas iglesias —luterana sueca, Viejos Católicos,[1] no-conformistas, e incluso a los orientales— un estudio en común sobre las posibilidades de una entente sobre las bases del *Cuadrilátero de Lambeth*. En 1920 los 252 obispos reunidos dieron a la expresión de este anhelo un tono más caluroso aún que de costumbre: «Una edad nueva se abre —decían— que exige una conducta nueva; hay que olvidar el pasado y perseguir el ideal de una Iglesia al fin unida.» Y no sólo fue reafirmado el Cuadrilátero de Lambeth como fundamento necesario y suficiente de la Unión, sino que fueron votadas diversas decisiones que podían favorecer la aproximación. Se declaró, por ejemplo, que los «ministros de las cosas santas deben no sólo ser llamados interiormente por el Espíritu Santo, sino incluso ser provistos de un nombramiento de la Iglesia, que sólo puede ser otorgado por los obispos». Más aún: se proclamó que, en el caso de que el valor de las órdenes anglicanas no resultara satisfactorio para las otras iglesias, podría ser impuesta a los ministros anglicanos una forma suplementaria de la ordenación, si ello era necesario para la restauración

1. Sobre los Viejos Católicos, véase el Anejo al fin de este libro.

Pablo VI y Atenágoras, Patriarca de Constantinopla, se abrazan en Jerusalén el 5 de enero de 1964: «Habiendo buscado la forma de unirnos, hemos encontrado juntos al Señor. Sigamos, pues, el camino santo que se abre ante nosotros... El se unirá a nuestra marcha, como lo hizo en otro tiempo con los dos discípulos de Emmaús, y El nos indicará la ruta oportuna, llevando nuestros pasos hacia la meta que aspiramos.» (Alocución del Patriarca Atenágoras)



de la Unidad cristiana. Estas dos decisiones suponían un visible avance en el sentido católico, aunque exteriormente parecía como si los obispos anglicanos no hubieran pensado en la condenación que de las ordenaciones anglicanas había realizado León XIII, sino en ciertas exigencias de las iglesias libres de Inglaterra. Los católicos, que continuaban soñando con la unión, vieron en ello una oportunidad especialmente favorable, teniendo en cuenta, sobre todo, que el arzobispo de Cantorbery, Randall Davidson, había hecho llegar el texto de la decisión de Lambeth a diversos obispos católicos, e incluso al Papa.

Aún vivían los dos grandes creyentes que habían realizado, un cuarto de siglo antes, la tentativa de reunión en bloque de la iglesia anglicana a Roma. Lord Halifax, octogenario ya, y el Padre Portal, cada vez más enfermo del mal que lo iba debilitando desde su juventud; pero, tanto el uno como el otro, entusiastas y resueltos como en los tiempos iniciales de su amistad. A ellos se añadió una tercera personalidad, una personalidad tan prestigiosa que pareció como si por sí sola fuera a asumir toda la responsabilidad y la gloria de la nueva empresa: el *Cardenal Mercier* (1851-1926), una noble figura de sacerdote, bueno y sabio, contemplativo y, al mismo tiempo, intelectual de gran categoría, a quien el catolicismo debía en gran parte la restauración del tomismo, la renovación de la disciplina intelectual y la expansión de la doctrina social. Desiré Josep Mercier, Arzobispo de Malinas desde 1906, Cardenal desde 1907, había alcanzado durante la Primera Guerra Mundial una autoridad incomparable. El había encarnado la voluntad heroica del pequeño pueblo belga en su deseo de libertad, había llegado incluso a imponerse al ocupante. Su alta y esbelta figura, su rostro de amplia frente con arrugas de asceta, su mirada, de limpidez y dulzura angélicas, eran populares en todo el mundo civilizado. A la muerte de Benedicto XV fueron muchos los que pensaron en él como Papa.

Lord Halifax y el Padre Portal pensaron que si una personalidad de la talla de la del Cardenal Mercier patrocinaba una nueva tentativa de aproximación, las posibilidades de éxito serían mucho mayores. Para tantear el terreno el Padre Portal envió al Cardenal un ejemplar dedicado del libro que acababa de dedicar a las Hijas de la Caridad, acompañado de una carta en que recordaba la anterior tentativa de unión, y concluía subrayando que las declaraciones de Lambeth suponían un hecho nuevo. Recibió en respuesta una carta calurosa, en la que el Cardenal prometía «dedicarse» a ayudar a la causa de la unidad. Promesa que había hecho ya al responder al envío, por el arzobispo Randall Davidson, del texto de la declaración. En otoño de 1921, lord Halifax y el Padre Portal se presentaron en el palacio episcopal de Malinas sin aviso previo, según parece, y el Cardenal Mercier los invitó a comer. Se quedaron con él varias horas y acabaron por preguntarle si aceptaría cubrir con su autoridad unos encuentros, en comisión de trabajo, de católicos y anglicanos. Tal fue el origen de las *Conversaciones de Malinas*, que, durante cinco años, iban a proseguir en el palacio del Cardenal.

Estas «Conversaciones» señalaban un paso más adelante que las que anteriormente habían tenido lugar. En las mismas los interlocutores no tratarían los asuntos a título privado, sino que procurarían que las autoridades romanas se pronunciaran sobre las cuestiones debatidas. Pero tampoco asistirían a título oficial, pues ninguno de los participantes tenía mandato de la Santa Sede. El carácter oficioso de las conversaciones resultaba indudable, puesto que a ellas se encontraba estrechamente asociada una de las más altas personalidades de la jerarquía católica, y los nombres de los participantes habían sido sometidos a Roma. El Cardenal secretario de Estado, Gasparri, escribió al Cardenal Mercier: «El Santo Padre autoriza a Su Eminencia para que diga a los anglicanos que él anima vuestras conversaciones y ruega a Dios de todo corazón que las bendiga.»[1] La meta propuesta no era, sin em-

1. Cuarenta años después es difícil no sentirse emocionado ante estas frases; podrían ser, por su humildad y sencillez, pronunciadas en nuestros días.

bargo, negociar entre Londres y el Vaticano la «reunión en bloque». Este proyecto era demasiado ambicioso, y todos se daban cuenta de que resultaba, por el momento, irrealizable. Pero era ya bastante el solo hecho de emprender trabajos de aproximación para la mejor comprensión mutua, para determinar, en suma, los puntos en que anglicanos y católicos podían encontrarse. «Nuestra tarea es apartar los obstáculos para la reunión —declaró en diversas ocasiones el Cardenal Mercier—. La Unión será obra de la Gracia, en la hora que se digne elegir la divina Providencia.»

A las dos primeras reuniones asistieron sólo tres anglicanos y tres católicos: lord Halifax se hizo acompañar por dos miembros eminentes de la alta iglesia, el doctor Armitage Robinson, decano del capítulo de Wells, y el superior de la Comunidad de los «Resurreccionistas» de Oxford, el doctor Walter Frere, futuro obispo de Truro. El Cardenal tenía a su lado al Padre Portal y a su sabio vicario general, Monseñor Van Roey. La primera entrevista —diciembre de 1921— apenas fue más que una toma de contacto, en la que, con bastante desorden, se pasó revista a los temas en discusión: cortésmente, los anglicanos admitieron la idea de que el Papado podría ser el «centro de unión». Quince meses más tarde, en marzo de 1923, lord Halifax, que, mientras tanto, y lleno siempre de juvenil ardor, había vuelto a tomar en sus manos el cayado de peregrino de la unidad y pronunciaba conferencia tras conferencia, llegó a Malinas portador de un memorándum estudiando lo que pasaría, en la práctica, si llegaba a realizarse la unión. Era, evidentemente, muy hipotético, y no se concibe cómo una discusión sobre tales temas iba a allanar obstáculos. Aun reconociendo el derecho teórico del Papa a una jurisdicción universal, la Comunión anglicana, muy fuerte con sus 368 diócesis, se negaba a admitir toda ingerencia extraña. Y así quedó todo: los católicos, manteniéndose firmes en su doctrina, aunque declarando que sobre las cuestiones de disciplina, como en lo referente a la Comunión bajo las dos especies, y al matrimonio de los sacerdotes, siempre serían posibles las soluciones.

Era necesario ir más allá de estas generalidades. En la tercera reunión, noviembre de 1923, ambos campos se reforzaron. A los anglicanos se unió un historiador de gran categoría, el doctor Beresford Kidd, y, sobre todo, el Reverendo *Charles Gore* (1853-1932), eminente teólogo, cuyo pensamiento era una síntesis de Pusey y Denison Maurice, y en quien el Arzobispo de Cantorbery tenía plena confianza. Del lado católico asistieron Monseñor Pierre Batiffol, célebre historiador de la Iglesia, y el canónigo Hemmer, especialista en patrística. Desde entonces se avanzó en el estudio de los problemas. En noviembre de 1923 se trató del lugar de San Pedro en la Iglesia primitiva, del empleo de textos relativos a San Pedro hasta el año 461, de la repudiación de la autoridad de Pedro por la Reforma. Y anglicanos y católicos establecieron, cada campo por su cuenta, las conclusiones que se podían sacar de las discusiones. Inmediatamente se confrontaron las conclusiones. Los anglicanos admitieron que la Iglesia de Roma había sido fundada por Pedro y Pablo, y que la única Sede apostólica históricamente conocida era la que el Papa ocupaba en el presente. Los resultados, como se ve, eran modestos, y esta modestia era preferible a los excesos de rapidez del siglo pasado.

Pero precisamente en este instante, las Conversaciones de Malinas, hasta entonces rodeadas de gran discreción, se convirtieron en tema de conocimiento público. En Navidad de 1923 el arzobispo de Cantorbery dirigió un mensaje al episcopado de Inglaterra, mostrando que estas Conversaciones de Malinas eran, en suma, una respuesta al llamamiento de Lambeth. El Cardenal Mercier respondió con una carta a sus diocesanos para explicarles lo que eran las Conversaciones, y afirmó que los participantes «obraban de acuerdo con la autoridad suprema, y animados por ella», e incluso tomaba posición contra los que sólo contaban con las conversaciones individuales. El Cardenal dijo que «la hora de los resultados era aún un secreto del Señor», pero todos, en

los dos campos, creían que, realmente, se estaba muy cerca de llegar a la unión cuando tan altas autoridades se expresaban así públicamente.

La cuarta sesión de las conversaciones, en mayo de 1925, siguió fiel al sistema de prudencia que había caracterizado a la tercera. Se estudiaron las memorias sobre el episcopado y el papado desde el punto de vista teológico, sus relaciones a lo largo de la historia y, sobre todo, un informe de Charles Gore sobre «la unidad en la diversidad», al que respondió Monseñor Batiffol. Todos estos trabajos eran extremadamente serios y situaban los problemas a su exacta luz. Tuvieron, sin embargo, menos resonancia que un texto, bastante corto, leído por el Cardenal Mercier, pero que era obra de un benedictino entregado apasionadamente a la obra ecuménica: Dom Lambert Beauduin. Este estudio histórico sobre las relaciones entre Cantorbery y Roma antes de la Reforma concluía en una libertad tácitamente concedida a los ingleses. La fórmula «la iglesia anglicana unida, pero no absorbida», fue conocida por el público, y tuvo un gran éxito.

Fue una lástima que dos de los grandes organizadores de esta empresa desaparecieran poco después, en 1926: el Cardenal Mercier, en enero, devorado por un cáncer, que soportó con santo heroísmo; el Padre Portal, en junio, completamente agotado. Lord Halifax continuó, casi nonagenario, sólo con el anillo pastoral que le legó su amigo el Cardenal, y que llevó sobre su pecho hasta la muerte, antes de legarlo él mismo a la catedral de York, para que fuese incrustado en un copón. El sucesor del Gran Cardenal no tenía su autoridad ni su prestigio, y quizá tampoco su celo apasionado en pro de la unidad. La atmósfera era mucho menos favorable. En el Parlamento británico iba a comenzar el gran debate sobre el *Prayer Book*, y se creía que en la Cámara de los Lores los anglo-católicos obtendrían una mayoría para el nuevo texto del libro, reordenado en un sentido catolizante, pero se sabía por anticipado que en la Cámara de los Comunes esta mayoría no se podría lograr. Era también el momento en que los dos movimientos ecuménicos protestantes, *Faith and Order* y *Life and Work*, daban mucho que hablar, y planteaban a Roma el difícil problema de la participación eventual de los católicos. Todos estos hechos provocaron una paralización de las conversaciones. La quinta reunión, en octubre de 1926, se limitó a establecer para la historia un balance de las conversaciones. Al año siguiente, al pasar por Roma lord Halifax, fue recibido en audiencia por Pío XI, pero más brevemente que de costumbre, y al llegar a Malinas tuvo la tristeza de enterarse de que, en vista del estado de ánimo que reinaba en Inglaterra, no habría otra conversación, y que incluso le rogaban que no publicara el informe conjunto sobre las primeras. *L'Osservatore Romano* fue demasiado lejos y publicó, el 15 de febrero de 1928, que «el Papa, aun siguiendo el desarrollo de los contactos, no había considerado las Conversaciones más que como un hecho ocurrido entre personas privadas, sin representación de ninguna clase». La encíclica *Mortalium animos*, escrita, sobre todo, para los protestantes, puso punto final a las tentativas de acercamiento demasiado rápido entre católicos y anglicanos.

¿Qué lección debía extraerse de esta experiencia? Se ha citado repetidamente una frase pronunciada, en 1929, en la reunión de las iglesias de Escocia, por el arzobispo de Cantorbery, convertido luego en lord Davidson: «Durante mucho tiempo hemos buscado la unidad en nosotros, volviéndonos hacia el catolicismo romano. Ahora se ha acabado: queremos, de aquí en adelante, volvernos hacia nuestros hermanos protestantes.» Este pesimismo parecía exagerado. Era un poco quimérico pensar que algunas conversaciones bastarían para colmar un foso abierto desde hacía cuatro siglos. Pero las Conversaciones de Malinas habían sido útiles. Habían probado que era posible el diálogo entre católicos y anglicanos, que tanto en uno como en otro campo existían hombres de buena voluntad, y que podían discutir amistosamente, lealmente, sobre las cuestiones más candentes. Estas con-

versaciones iban, además, a dar impulso a toda una serie de reuniones más o menos secretas que tendrían lugar a continuación en varios lugares y harían progresar, a su vez, la causa de la unidad. De vez en cuando una manifestación más resonante mostraría que el sueño no estaba abandonado, como la declaración que hicieron, en 1932, con ocasión del centenario del famoso sermón de John Keble, punto de partida del Movimiento de Oxford, cincuenta *clergymen* anglicanos, proclamando «la unión con Roma es el fin lógico y supremo, la meta natural del Movimiento». Las Conversaciones de Malinas no tuvieron resultados concretos, tangibles, pero contribuyeron a crear el clima en que se forjarían otros diálogos. No se puede leer sin emoción esta frase del *Testamento* del Cardenal Mercier: «Para unirse, es necesario amarse; para amarse, es necesario conocerse; para conocerse, hay que ir el uno al encuentro del otro.»

Los católicos y el Movimiento hacia la Unidad: III. Una efervescencia creadora

El fracaso de las Conversaciones de Malinas, o, mejor dicho, su falta de resultados concretos, no debe desconcertarnos. Estudiar la eventualidad de la unión con el anglicanismo era, ciertamente, una cosa interesantísima; pero fuera de esta iniciativa se revelaron, en el seno del catolicismo, gran número de tentativas de otro signo, orientadas en diferentes direcciones, pero dirigidas igualmente a rehacer la unidad. El período que comienza con el siglo XX y acaba con la Segunda Guerra Mundial, fue una época asombrosa, de efervescencia e incertidumbre, en la que los pioneros de lo que luego había de ser el ecumenismo se preguntaban sin cesar hasta qué punto se hallaban bajo la cobertura de la jerarquía, si no se arriesgaban a recibir golpes imprevistos en el caso de ir demasiado lejos —golpes que, ciertamente, algunos recibieron—, si la audacia de su pensamiento estaba suficientemente matizada por la prudencia de las fórmulas para que los «integristas», grandes cazadores de herejes, no hicieran de ellos piezas para el Santo Oficio; pero es también una época en la que se asientan algunas de las más sólidas bases de las que habrían de partir en nuestros días los pioneros de la unidad.

Para amarse, para conocerse, había que ir unos al encuentro de los otros. Este había sido el anhelo del Cardenal Mercier, y a él responden en sustancia la mayor parte de las iniciativas del período 1910-1938. Entonces se dan cuenta todos de que los cristianos se desconocen entre sí. Desde hace siglos se vienen repitiendo las mismas estupideces, las mismas calumnias. Los católicos ignoran la teología protestante y la espiritualidad ortodoxa, mientras los «hermanos separados» repiten sin cesar las mismas fábulas sobre Roma, el Vaticano y sus costumbres, sobre el Papa. Penetrar en el pensamiento de la ortodoxia y en el de la Reforma, comprenderse desde el interior, poniéndose en su lugar, esto sólo ya es un paso enorme en el camino de la reconciliación fraternal, y a ello se dedican pequeños centros de formación litúrgica y teológica, escritores religiosos, revistas, colecciones de obras. Es impresionante el balance que se puede presentar sobre la obra realizada en una treintena de años.

En primera fila se yergue una figura a la que no se ha hecho bastante justicia, un monje benedictino, *Dom Lambert Beauduin* (1873-1960), a quien hemos visto en las Conversaciones de Malinas, en segundo término, preparando informes para el Cardenal Mercier, a quien hemos visto también como uno de los promotores de la renovación litúrgica, de una liturgia orientada hacia el apostolado, un hombre a quien se podría asociar al Movimiento del catolicismo social, por las experiencias que hizo, siendo aún un joven religioso, en los arrabales de Bruselas, y cuyo nombre es en todo caso inseparable de uno de los más importantes centros del ecumenismo católico: *Chèvetogne*. Uno de los primeros textos del pontificado de Pío XI fue la carta apostólica *Equidem Verba*, de 1924, consagrada a la

Monasterios benedictinos

PARTICULARMENTE ENCARGADOS DEL ECUMENISMO

Alemania: Abadía de Niederaltach.
América del Sur: Abadía del Niño-Dios (Argentina).
Abadía de Bahía (Brasil).
Inglaterra: Abadía de Downside.
Austria: Abadía de Salzburgo.
Bélgica: Abadía de Chèvetogne.
España: Abadía de Samos.
Abadía de Montserrat.
Estados Unidos: Abadía de San Procopio (para los orientales).
Priorato de Mont Saviour (para los protestantes).
Francia: Abadía de Ligugé.
Italia: Abadía de San Jorge, en Venecia.
Países Bajos: Abadía de Slangenburg.
Luxemburgo: Abadía de Clervaux (para Escandinavia).
Oriente Próximo: Abadía de la Dormición, en Jerusalén.
Suiza: Abadía de Einsiedeln.

La Congregación de los Benedictinos de Monte Oliveto tiene igualmente dos casas en las que se estudian especialmente las cuestiones ecuménicas: el monasterio de Gelrode (cerca de Lovaina) y la Abadía de Bec, en Normandía. Hay que recordar también el Monasterio de los *Benedictinos de rito bizantino*, en Cureglia (Lugano, Suiza).

reunión de los cristianos. Se dirigía especialmente a los grupos emigrados rusos que llegaban a Occidente, y por los que el antiguo nuncio en Varsovia se mostraba muy preocupado, y concluía la carta deseando que una institución monástica se dedicara íntegramente a la tarea de ganarlos para el catolicismo. Dom Lambert Beauduin, monje de Mont-César, estaba entonces en Roma como profesor en el Instituto San Anselmo, de su orden. ¿Fue Pío XI quien pensó en él para la fundación que deseaba? ¿O fue el benedictino quien sugirió al Papa que tomara la iniciativa? Un borrador conservado en Mont-César hace más bien suponer lo segundo. Sea lo que fuere, en 1925-1926, Dom Beauduin instalaba en Amay-sur-Meuse, cerca de Lieja, el *Monasterio de la Unión*. El célebre metropolitano uniata de Lvov, Monseñor Szeptykii, se interesó vivamente por la empresa. Pronto afluyeron los candidatos al nuevo priorato, procedentes de diversas naciones, incluso algunos ingleses.

La meta a que apuntaba Dom Lambert Beauduin no era «convertir» inmediatamente a los rusos, sino establecer entre los ortodoxos y los católicos un terreno donde aprenderían a conocerse. La orden benedictina estaba particularmente calificada para llevar a buen fin esta tarea, al coincidir sus grandes tradiciones litúrgicas con las aspiraciones profundas de la fe rusa. Seis años después de su fundación, Amay era ya un centro que se podía decir ecuménico, cuando se produjo una crisis: Dom Beauduin, a quien algunos no perdonaban su

iniciativa en el asunto de Malinas, tuvo que retirarse de su obra, a la que volvería en 1951. Pero, a pesar de su marcha, la obra no dejó de desarrollarse. En 1939 se trasladó a Chèvetogne, porque su crecimiento exigía más espacio. Su revista *Irenikon* logró una considerable autoridad en todo lo referente a la ortodoxia. Una serie de hombres eminentes iban a sucederse al frente de ella: Dom Thomas Becquet, Dom Olivier Rousseau. La gran orden benedictina secundaba los esfuerzos del animoso monasterio belga. Más tarde algunas casas se encargarían más especialmente de apoyar sus esfuerzos. Se había plantado un sólido jalón en la ruta hacia la Unidad.

Otros se plantaron poco después. Al año siguiente de la fundación de Amay, los dominicos franceses, bajo la dirección de los padres Christophe y J. Dumont, decidieron fundar también un centro de estudios sobre la ortodoxia. Se trataba exactamente de considerar «los problemas que Rusia plantea con relación a la Iglesia católica en el aspecto religioso». Este centro fue *Istina,* instalado primero en Lille, luego en París, adonde atrajo a multitud de fieles con sus magníficas liturgias eslavonas y, sobre todo, organizó contactos de gran interés entre teólogos católicos y ortodoxos. En vísperas de la Segunda Guerra Mundial, Istina se orientaba preferentemente hacia un estudio de conjunto de los problemas ecuménicos, al que consagraba una serie de revistas y todo un conjunto de grandes publicaciones.

En efecto, la mirada de los católicos apasionados de la unidad no se orientaba sólo hacia los orientales. En Alemania, el *Institut Moehler,* de Paderborn, fundado en 1917, aprobado por la jerarquía, reunía cada año a teólogos de diversas profesiones de fe para estudiar en común las relaciones del dogma cristiano y el pensamiento católico. En Inglaterra los esfuerzos de aproximación con los anglicanos fueron obra especialmente de los ex monjes anglicanos de Caldey, que, en su mayoría, se habían pasado al catolicismo en 1913, siguiendo a Dom Marmion en la Orden Benedictina, y habían reconstituido su abadía en Prinknash. Su boletín, *Pax,* se distinguió desde el principio por sus amplias tendencias ecuménicas. En los Estados Unidos fue, a partir de 1926, la abadía de San Procopio, en Lisle (Illinois), la que se consagró, sobre todo, a los contactos con los ortodoxos, en relación con el Instituto de los Santos Cirilo y Metodio, de la diócesis católica bizantina de Pittsburgh. En Francia ocuparon un lugar destacado en el esfuerzo hacia la Unidad los *Agustinos de la Asunción,* que, desde sus orígenes, a mediados del siglo XIX, habían sido orientados por su fundador, el Padre D'Alzón, hacia una preocupación ecuménica, y que, por su apostolado en los Balcanes y el Oriente Próximo, habían conocido de cerca los problemas concretos que la Unión planteaba. Su célebre *Instituto de Estudios Bizantinos,* fundado, en 1897, por Monseñor Louis Petit, había abierto amplio campo al estudio de la espiritualidad ortodoxa. Su revista, fundada en 1922, con el título de *Unión de las Iglesias,* que fue corregido más tarde y convertido en *Unidad de la Iglesia,* trabajó, hasta 1938, para difundir el conocimiento de los cristianos de Oriente.

La más conmovedora de todas estas tentativas para preparar la reconciliación entre los cristianos, tentativa sancionada con la sangre, fue la de un sacerdote alemán, *Max-Joseph Metzger* (1887-1944), que fue atraído a la causa del ecumenismo por su amor a la paz. En plena guerra mundial, en 1916, fundó una especie de congregación o instituto, llamado «Liga de la Cruz Blanca por la Paz», llamada más tarde «Sociedad de Cristo Rey». A partir de 1918 propuso como meta a los que le seguían la reconciliación universal, lo que suponía evidentemente, como principio, la reconciliación entre los cristianos. Su voz alcanzó cierto eco, especialmente en los medios universitarios de Tubinga y Munich. Pero esto le valió las iras del régimen nazi y la encarcelación por dos veces. Pero nada podía detener a este sacerdote de aspecto tranquilo y sonriente, que escondía bajo una apariencia bonachona su voluntad de acero. A partir de 1927, año en que participó, a título privado,

en la Asamblea Ecuménica de Lausana, se entregó en cuerpo y alma a la causa de la reconciliación. En Alemania, en Suecia, en Holanda, en Suiza, multiplicó los contactos con los luteranos, calvinistas, anglicanos, incluso con los «Viejos Católicos». En 1938 creó la *Fraternidad Una Sancta*, para canalizar todas las buenas voluntades de los dos campos; cada miembro guardaba su entera libertad confesional, pero se comprometía a orar y trabajar para el «¡Que sean uno!» En plena guerra, en 1940, el Padre Metzger se atrevía aún a organizar un Congreso, en el que exponía sus ideas. La respuesta de los hitlerianos no se hizo esperar. Aprisionado a causa de su pacifismo, condenado por traición, el heroico sacerdote fue ejecutado el 17 de agosto de 1944. Desde la prisión escribió al Papa Pío XII una carta-programa asombrosa, donde se encuentra formulado exactamente lo que los «ecumenistas» de nuestra época repiten sin cesar.

Así se fue desarrollando oscuramente una obra importante en un momento en que no parecía que lo que entendemos por ecumenismo preocupara a la mayoría del mundo cristiano en general y al catolicismo en particular. A estos promotores que se atrevieron a asumir estos riesgos y a hacer oír un lenguaje inesperado, a muchos de estos francotiradores aislados de la causa ecuménica se les reconoce hoy el mérito de haber realizado una tarea determinante y de haber comprometido a la Iglesia en el camino en que hoy la vemos.

El más importante de todos ellos, hasta el punto de que se nos muestra como un jefe de fila, es el Reverendo Padre Yves Congar, dominico. Nada en el aspecto de este hombre de rostro sonrosado, iluminado por sonrientes ojos azules, muestra su audacia asombrosa, su valor para dar testimonio de la verdad. Ya de muy joven, siendo profesor en Saulchoir, se interesaba por causa de la unidad estudiando a los Padres y, especialmente, la eclesiología. En 1937 publicó un libro que, leído con nuestra actual perspectiva, nos parece uno de los más importantes de la época: *Chrétiens désunis, principes d'un «oecumenisme» catholique*. Por primera vez un teólogo católico intentaba hacer comprender por qué y en qué se habían separado los cristianos. Renunciando deliberadamente a toda polémica, el Padre Congar analizaba las diferencias entre cristianos, en sus principios, en la historia, en su estado actual. Al mismo tiempo trazaba un programa completamente nuevo de la Unión posible, buscando las bases de la catolicidad de la Iglesia y de su unidad. «Esta unidad —decía— existe ahora en la Iglesia. Sin embargo, la catolicidad de ésta no está totalmente actualizada, y hay un sentido en el que se puede decir con toda verdad que no sólo la catolicidad de la Iglesia está imperfectamente explícita, sino que el hecho de las separaciones representa un papel en esta imperfección... *Lo que nuestros hermanos separados mantienen indebidamente fuera de la Iglesia es lo que falta a la catolicidad actual de esta Iglesia.*»[1] La última frase en particular era de una importancia capital. Venía a decir a los «separados» que la Iglesia no les pedía renunciar a lo que había de positivo en su fe cristiana, sino solamente «a las negaciones y a los límites que hacen de estos valores realidades cismáticas y separadas». No se trataba, pues, de exigir un «retorno» puro y simple. Las perspectivas se habían ampliado singularmente. La unión se presentaba como «una realización en la plenitud de la Comunión y de la herencia de Cristo».

Desde luego, tales tesis parecieron excesivamente audaces a algunos. La reacción de Roma tardó mucho tiempo y sólo se produjo tras la Segunda Guerra Mundial.[2] Pero de estas frases ha surgido toda una amplia corriente: Una colección, publicada por Ediciones Du Cerf, bajo el título de *Unam Sanctam*, reunió grandes libros sobre temas análogos; se multiplicaron los encuentros interconfesionales —como los de Juvissy, en los que participó

1. *Chrétiens désunis*, página 401. (El subrayado de la última frase es obra del autor de este libro.)

2. Sobre la historia del libro, de las ideas y de la obra personal del Reverendo Padre Congar, léase el apasionante prefacio autobiográfico a otro libro suyo, *Chrétiens en dialogue*, aparecido en 1964.

Karl Barth— y un número creciente de teólogos manifestaron el interés despertado en ellos por este tipo de problemas. Uno de estos teólogos fue un profesor de Friburgo, Suiza, que sería más tarde el cardenal Journet; otro, el canónigo Thils, que, en la cátedra de ecumenismo de Lovaina, dedicó sus esfuerzos al tema de la Unidad; o, en Francia, el Reverendo Padre Henri de Lubac, cuyo libro *Catholicisme,* al considerar los «aspectos sociales del dogma», se vincula, por otros caminos, a la corriente de la unidad. O laicos, como Jacques Chevalier y Jean Guitton, ambos amigos de lord Halifax y del Padre Portal, que contribuyeron a extender las ideas «unionistas». Se ha podido observar cómo los escritores católicos han ido interesándose cada vez más por los grandes fundadores de la Reforma, especialmente por Lutero, renunciando al vocabulario sistemáticamente crítico, e, incluso, injurioso, que había estado de moda hasta entonces.

Desde luego, hay que decirlo, todos éstos eran sólo signos precursores. No faltaban las resistencias, ni en algunos la abierta hostilidad. Los pioneros de la unidad tuvieron que sufrir todos, más o menos, injurias y desconfianzas. Y no estuvo libre de ello ni el Cardenal Mercier. Pero lo más grave era que el movimiento en pro de la unidad no lograba rebasar sus grupos relativamente estrechos: era obra de sacerdotes, teólogos, universitarios católicos, de especialistas en definitiva. ¿Cuántos años serían necesarios antes de que el alma cristiana se sintiera verdaderamente removida?

La Oración por la Unidad

Para que llegara el día en que fuera posible avanzar en este camino era indispensable la luz del Espíritu Santo. Algunos creyentes se decidieron a solicitar su venida. Así se inició la *Oración por la Unidad.* Lo asombroso es que sus orígenes se hallan en el seno de la iglesia protestante episcopaliana de América y de su hermana mayor, la iglesia anglicana, pero sus realizaciones primordiales son católicas. La Oración por la Unidad ha constituido la más sorprendente realización de este «ecumenismo espiritual», cuya acción no es posible subestimar en nuestros días.

«No será nuestro primer gesto predicar, discutir, sino arrodillarnos, todos juntos, al pie de la Cruz de nuestro Común Salvador... En esta actitud de respeto los cristianos se purifican y descubren el clima —el único clima— favorable a la Unidad cristiana. Este clima no puede ser otro que el de la Plegaria de Cristo o el de su agonía, que la prolongará.» Estas frases de uno de los grandes pioneros del ecumenismo[1] expresan una convicción que comparten hoy todos los cristianos conscientes. Pero antes de que esta convicción llegara a imponerse se necesitó tiempo, esfuerzos, paciencia, trabajos. No menos de un tercio de siglo se necesitó para que la «Oración por la Unidad» entrara en las costumbres, como señal tangible de los resultados logrados, como signo de esperanza.

Recordemos cómo León XIII, por la encíclica *Provida Matris,* el 5 de mayo de 1895, había instituido una novena, colocada entre la Ascensión y Pentecostés, en la que los católicos eran invitados a orar por el retorno a la Iglesia de sus «hermanos separados». Esta iniciativa no tuvo gran éxito. Es lo menos que se puede decir. E incluso parece como si el gran Papa, en los últimos años de su vida, no hubiera insistido demasiado en despertar las almas a esta devoción.

En 1906, en otro marco totalmente distinto, fue recogida la idea y amplificada. La idea procedía de un ministro de la iglesia protestante episcopaliana de América, cuya ruta espiritual había sido bastante agitada. *Lewis Thomas Wattson* (1863-1940), hijo de un pastor episcopaliano, había seguido en principio la carrera de su padre como rector de una parroquia del Estado de Nueva York, donde había logrado un cierto renombre como predicador. Pero preocupado, a la vez, por una vida reli-

1. El Reverendo Padre Maurice Villain, *Introduction à l'oecuménisme* (París, 1958); reeditada en 1964.

giosa más exigente y por el anhelo de unidad que experimentaba cada vez que hablaba con un ministro de una «denominación» protestante, decidió fundar, a imitación de los hijos del Poverello de Asís, una comunidad religiosa franciscana dedicada, dentro del anglicanismo, al trabajo por la Unidad. Luego fue fundada una rama femenina, más tarde una Orden Tercera, sin que las autoridades de la iglesia episcopaliana, de la que «el Padre Paul» Wattson se consideraba hijo fiel, pusieran objeciones. Aunque cada vez estaba más convencido de la primacía del Papa sobre toda la Iglesia, se proclamaba miembro de la Iglesia «católica» según la teoría de las «tres ramas».

Como superior de esta comunidad franciscana llamada de «la reunión», del *At-one-ment,* Tommy Wattson, lanzó la idea de que todos los creyentes tenían que orar por la unidad. En el mismo momento, en Inglaterra, un ministro anglicano de gran altura, Spencer Jones, acababa de publicar un libro resonante sobre *La iglesia de Inglaterra y la Santa Sede,* con prefacio de lord Halifax, que fue acogido muy calurosamente en la prensa norteamericana por el Reverendo Wattson. Pronto unió a ambos hombres una fiel amistad, y juntos empezaron a propagar la idea de la oración por la Unidad. La «Sociedad de Santo Tomás de Cantorbery», fundada y presidida por Spencer Jones, se dedicó a ello ardientemente. El inglés había propuesto una jornada de oración, el 29 de junio, fiesta de San Pedro y San Pablo. El norteamericano, más ambicioso, propuso una octava entera, del 18 al 25 de enero, es decir, de la fiesta de la cátedra de San Pedro a la de la conversión de San Pablo —¡símbolo perfecto!—. Se creó una revista para difundir la idea, y pronto le hicieron eco autorizadas voces católicas. En 1909 se celebraba la Octava fervorosamente en gran número de parroquias católicas y anglicanas, y poco después Pío X la aprobaba oficialmente.

La evolución espiritual del Padre Wattson no afectó a su empresa. Siguiendo lógicamente sus convicciones sobre la Primacía del Papa, se convirtió al catolicismo, y con él lo hicieron todos los religiosos y religiosas que lo habían seguido a Graymoor. Pío X los acogió a todos en bloque. Spencer Jones quedó, sin embargo, en la iglesia anglicana, aunque rogando para que el anglicanismo volviera a Roma. A partir de 1910 la Octava por la Unidad fue celebrada por un número creciente de fieles. Pío X la aprobó, Benedicto XV otorgó indulgencias y Pío XI decidió celebrar personalmente la misa del primer día de esta cruzada por la «túnica sin costura».

El relato de sus orígenes explica que en sus principios esta oración estuviera orientada pura y simplemente hacia la conversión, hacia el «retorno» al único redil de todas las ovejas extraviadas. Día tras día los creyentes oraban por la vuelta de todos los cristianos disidentes, y luego nominalmente designados, por los orientales, los anglicanos, los luteranos y todos los otros protestantes de Europa y de América, y también por la «conversión» de los musulmanes, de los paganos y de los judíos, sin olvidar, como es lógico, a los malos católicos. Desde luego, los protestantes creyentes, e incluso los anglicanos menos comprometidos en el camino de Roma no podían apenas compartir las intenciones de una Oración por la Unidad así formulada.

Fue entonces cuando entró en escena un hombre de Dios que había de dar a la iniciativa de Wattson su sentido verdaderamente ecuménico: el Padre *Paul Couturier* (1881-1953). Era un sacerdote, un simple sacerdote de la diócesis de Lyón. Enseñaba matemáticas, física y química en el colegio de los cartujos. Parecía un hombre borroso, introvertido; pero su bello rostro meditativo correspondía al secreto de un alma profunda, dispuesta sin cesar a entregarse al servicio de los demás. No se había planteado apenas el problema de la Unidad hasta que, en 1920, su amigo, el Padre Albert Valensin, jesuita de deslumbradora personalidad, lo colocó al servicio de unos 10 000 emigrados rusos que la Revolución bolchevique había hecho afluir a Lyón. Al tomar contacto con ellos y especialmente al tratar cotidianamente con miembros del clero ortodoxo, descubrió su vida espiritual, su fe, su caridad. Se establecieron amistades muy hondas, que orientaron al sacerdote lyonés

hacia su destino providencial al servicio de la Unidad.

Desde entonces el Padre Couturier experimentó aquella «angustia por la Unidad» que otros como él sufrían. Se dedicó a hacer en las parroquias las novenas de León XIII, la Octava del Padre Wattson. Pero esto le parecía aún insuficiente. Al tener noticia del trabajo que se realizaba en la Abadía benedictina de Amay-sur-Meuse bajo la dirección de Dom Lambert Beauduin, fue allí a pasar una temporada y estudió los escritos fundamentales sobre «el verdadero trabajo por la Unidad cristiana», meditó las notas del Cardenal Mercier, los llamamientos de Pío XI: «Ante todo es necesario conocerse y amarse.» Al volver a Lyón, acabado su retiro en Amay, había tomado ya su decisión firmemente: hacer algo que ampliara el cuadro de la Octava del Padre Wattson y permitiera a los no-católicos unir sus oraciones a las de los católicos. En 1933, un modesto triduo; en 1934, una Octava entre católicos; en 1935, otra Octava, pero a la que podrían asociarse todos los cristianos con plena independencia espiritual, y en la que, de hecho, participaron los ortodoxos de Lyón: tales fueron las etapas que llevaron a la *Semana de oración universal por la Unidad.*[1]

La idea decisiva del Padre Couturier nos parece a los cristianos de hoy muy simple, muy fácil, muy lógica. Pero hace treinta años revelaba verdadera audacia teniendo en cuenta que partía de un sacerdote católico. La octava de oración debía ser universal «a fin de ofrecer al mundo el espectáculo de una oración unánime de todos los cristianos». «Ni la oración católica, ni la oración ortodoxa, ni la oración anglicana, ni la oración protestante —decía— bastan por sí solas: son necesarias todas, conjuntamente.» Para que fuera así era indispensable que, en su formulación, el llamamiento a la oración común no molestara a nadie. En consecuencia, no se insistiría en el «retorno», «conversión», en la llamada al redil de las ovejas extraviadas, sino la «santificación» de todos, la común responsabilidad de los cristianos ante el gran escándalo de la desunión, y sobre su fe común en la promesa eterna del Señor. La Octava reposaría en tres pilares: un *Confiteor* de todos ante Cristo, que llama a sus hijos a la Unidad; la universalidad de la participación en la oración; la independencia espiritual de cada uno de los grupos participantes. Así, se pediría a Dios una Unidad cuya determinación última pertenecería a los arcanos de la Providencia, y que no sería buscada en la discusión, sino en la ofrenda de las almas y en la consagración. Sólo Dios sabía cuándo y de qué forma se realizaría esta unidad.[1]

Es admirable la audacia de este humilde sacerdote que, individualmente, compromete a la Cristiandad entera, en el más exacto sentido de la frase, en el camino por el que hoy la vemos avanzar. Lo extraordinario, es que triunfó en esta empresa. Pero, hay que decirlo, a hacerla arraigar dedicó el Padre Couturier toda su vida, hasta sus últimas fuerzas, hasta sus últimos días. Se constituyó en cruzado de la causa, se impuso como obligación el visitar a todos los que podrían comprender y participar en su obra. Se puso en contacto con las más altas autoridades de la ortodoxia; en Inglaterra, visitó a arzobispos, obispos, teólogos, comunidades anglicanas. El reverendo Spencer Jones, el doctor William Temple, lo recibieron fraternalmente. Entre los protestantes, en los que la reserva había sido al principio muy grande, la transparente sinceridad del sacerdote lyonés logró los mismos resultados. En 1937 ganó para su idea a algunos ministros luteranos suecos. Pastores suizos, amigos del célebre Padre Remilleux, el cura «comunitario» de Notre Dame Saint-Alban, aceptaron iniciar conversaciones con el Padre Couturier, primero en Erlembach, luego en una sesión de estudios en la Trapa de

1. La palabra Octava fue eliminada por demasiado «católica».

1. El decreto sobre Ecumenismo, promulgado el 21 de noviembre de 1964 en el Concilio Vaticano II insistirá sobre el contenido de la oración por la Unidad, y subrayará que «una y unánime, la oración es el medio supereficaz de pedir la gracia de la Unidad», y que constituye «una expresión auténtica de los lazos por los cuales los católicos están aún unidos con los "hermanos separados"».

Notre Dame des Dombes. En Francia, la Federación protestante admitía la oración en 1936. En vísperas de la Segunda Guerra Mundial, el movimiento por la *Semana de Oración* había arraigado hasta el punto de que nada podría detenerlo. En torno del Padre Couturier funcionaba ya en Lyón un verdadero Centro ecuménico, el mismo que, a su muerte, en 1954, reorganizaría el Cardenal Gerlier bajo el nombre de *Unité chrétienne*. Colaboradores eminentes se unieron al iniciador para profundizar y difundir su pensamiento: el Reverendo Padre Maurice Villain, marista, el joven sulpiciano Michalon. En otoño de 1940, el padre Couturier vería aparecer en su despacho de Lyón a un jovencísimo pastor ginebrino, cuya iniciativa, en Taizé, ampliaría y desarrollaría aún más las suyas: Roger Schutz.

Así se constituyó lo que, con una admirable fórmula, el Padre Couturier llamaba *el Monasterio invisible:* formado por almas, cuyo número sólo Dios conoce, de todos los grupos de la familia cristiana, que participan en la gran esperanza de la unidad recobrada.[1] Situado en el mismo corazón de la Iglesia, participando en el más profundo misterio de su unión con Cristo, fue el Padre Couturier quien dio a la corriente ecuménica su dimensión *mística*, en el doble sentido en que la Iglesia y Péguy usan este vocablo. Nunca podrá alabarse demasiado la figura de este sacerdote de ojos profundos, de dolorosa sonrisa iluminada, cuya imagen se asocia espontáneamente a la idea de santidad.

El Consejo ecuménico de las iglesias

Mientras tanto, el impulso de los protestantes tras la creación de los dos movimientos por la unidad, *Fe y Constitución* y *Vida y Trabajo*, no había decaído. El éxito considerable obtenido por las dos conferencias mundiales de 1937, tanto la de Oxford como la de Edimburgo, había acabado de colocarlos en el primer plano de la actualidad protestante. Sus posiciones ante el totalitarismo habían causado profunda impresión. Pero, sobre todo, los dos movimientos se mostraban como complementarios entre sí, tanto por el reclutamiento de los participantes como por los temas de estudio propuestos. *Life and Work* parecía destinado a poner en práctica las doctrinas elaboradas por *Faith and Order*. El fin lógico era fusión de ambos movimientos.

El primer paso se dio en 1937, en el mismo momento en que se reunían ambas conferencias. En el Westfield College, cerca de Londres, los representantes de los siete principales movimientos protestantes, los de importancia mundial, estudiaron las posibilidades, las dificultades y los medios de una eventual fusión de *Fe y Constitución* con *Vida y Trabajo*. Gracias a la influencia del arzobispo anglicano William Temple se superaron todas las desconfianzas y se llegó a la conclusión de que podía crearse un organismo único en el que unieran sus esfuerzos ambos movimientos sin renunciar a sus caracteres específicos. Se constituyó un «Comité de los Catorce», que agrupaba a siete delegados de cada grupo, no sin ciertas dificultades, ciertamente, porque los representantes de *Faith and Order* exigían precisiones sobre la cristología de ciertas iglesias miembros de *Life and Work*.

En Utrecht, en la primavera de 1938, tuvo lugar una reunión del mismo Comité ampliado, y se tomaron dos decisiones importantes: una de ellas doctrinal, la proclamación por todos del Símbolo de Nicea como base de fe de todos los organismos participantes; la otra decisión, administrativa, pero muy importante, era que los miembros del Comité serían los delegados «de las iglesias», es decir, no sólo personalidades que se interesaran en la cuestión de la Unidad, aunque tampoco, forzosamente, mandatarios. Esto equivalía a decir que si la fusión se hacía, no sería para fundar un «movimiento ecuménico» que obrara fuera de las iglesias sin que ellas tuvieran responsabilidad directa, sino un *Consejo ecuménico de las iglesias* (entonces se pronunció por primera

1. Se ha citado el caso de Sor María Gabriela, trapista de Grottaferrata, y el de Dom Benedict, benedictino anglicano de Nashdom, que ofrecieron su vida por la Unidad.

vez la frase) en el que intervendrían éstas directamente. En enero de 1939 el Comité Provisional de Utrecht inició una segunda sesión plenaria en Saint-Germain-en-Laye. Se discutieron entonces los problemas internacionales que plantearía la unión, y se proyectó enviar una carta al Papa para iniciar un cambio no oficial de puntos de vista e informaciones. Se decidió también que en agosto de 1941 tendría lugar la primera Asamblea general y se nombró un Secretario general, el pastor W. A. Visser't Hooft, que residiría en Ginebra, con dos Secretarios adjuntos establecidos en Londres y Nueva York.

La guerra mundial impidió las reuniones proyectadas, pero no puso obstáculos al impulso de las almas. Quizás ocurrió lo contrario. En 1945 el obispo noruego Berggrav dijo con frase muy exacta: «En el curso de estos negros años hemos vivido más cerca unos de otros que en las épocas en que las comunicaciones eran más fáciles. Hemos orado más y lo hemos hecho conjuntamente, y hemos prestado más atención a la Palabra de Dios. Nuestros corazones han estado más unidos que nunca.» Realmente en cuanto acabaron las hostilidades fue reemprendido con ardor el esfuerzo ecuménico. El Comité creó un «departamento de reconstrucción y ayuda mutua» que realizó un interesante trabajo e instituyó, en relación con el Consejo Internacional misionero, Comisiones encargadas de seguir el trabajo de la O.N.U. y de los organismos anejos. Un departamento de estudios había elaborado durante la guerra una rica materia doctrinal. En Bossey, cerca de Ginebra, se abrió un centro en el que los estudiantes podrían ponerse al corriente de los problemas de la Unidad. En Ginebra, en Cambridge, en Buck Hill Falls (Estados Unidos), tuvieron lugar encuentros parciales entre representantes de las iglesias. El terreno estaba tan bien preparado que el día 23 de agosto de 1948, en Amsterdam, al abrir la sesión de la Asamblea mundial, el pastor Marc Boegner pudo proclamar el nacimiento oficial del *Consejo ecuménico de las iglesias.*

Esta Asamblea de Amsterdam fue la más importante de todas las que tuvieron lugar hasta nuestros días desde la constitución del Consejo ecuménico. No sólo reunió delegados de 147 iglesias llegadas de 44 países —cerca de 900 participantes, entre ellos algunos ortodoxos y «Viejos Católicos»— sino que planteó las bases de la acción futura. Preparada con cuidado —cada asistente tuvo entre manos cuatro gruesos volúmenes de informes preparatorios sobre las cuestiones estudiadas— se proponía considerar el «desorden del Hombre en el designio de Dios». Se votaron varias declaraciones muy importantes. La primera de ellas estableció que todas las iglesias miembros reconocían a «Nuestro Señor Jesucristo como Dios y Salvador», lo que suponía apartar definitivamente a ciertos «liberales» excesivos que ponían en tela de juicio la divinidad de Cristo. Otra declaración estableció que cada iglesia seguía siendo totalmente libre, pero que el Consejo, como tal, debería colocarse en el plano de la iglesia unificada y juzgarlo todo desde este punto de vista. Otra, votada tras una notable intervención del profesor francés Jacques Ellul, se negaba a una condenación del mundo, de este mundo en desorden surgido de la guerra, para volver a llamar al Cristianismo a sus propias responsabilidades. Sin embargo, algunas intervenciones, como la de John Foster Dulles,[1] importante político de los Estados Unidos y teólogo, que presentó una moción sobre las democracias occidentales como expresión de la ley moral y religiosa frente al ateísmo marxista, fueron objeto de comentarios muy diversos.

Cuatro años más tarde, en 1952, tuvo lugar una nueva reunión en Lund, Suecia. No fue, sin embargo, una reunión plenaria. La responsabilidad incumbe a *Fe y Constitución*, cuyos miembros consideraban que era indispensable un esfuerzo de precisión doctrinal. Bajo la doble influencia del anglicano Tomkins y del luterano Edmond Schlink, de Heidelberg, se estudiaron tres grandes temas: la naturaleza de la Iglesia, el culto, y los pro-

1. Cuyo hijo, católico, ingresó en la Compañía de Jesús.

blemas planteados por la intercomunión. Las cuestiones litúrgicas se encontraron desde entonces inclusas en la problemática del ecumenismo, lo que supuso la ventaja de aportar al movimiento ecuménico los beneficios de la renovación litúrgica, restaurando el sentido de la acción comunitaria; la ventaja también de recobrar, expresados en el culto, los valores de la Tradición. Este fue el principal progreso, incluso con relación a los católicos.

Dos años más tarde, en verano de 1954, tuvo lugar una Asamblea mundial del Consejo ecuménico de las iglesias en Evanston (Estados Unidos). En un clima menos irénico que las precedentes, en medio de un despliegue increíble de informaciones de prensa, de televisión, en el marco de la North-Western University, conocida como centro militante del protestantismo activista. La reunión se caracterizó por un ataque vehemente contra Roma, a cargo del obispo metodista argentino Santos Barbieri, y por algunas disensiones entre los asistentes con relación a la elección divina de Israel,[1] y por las críticas dirigidas por los ortodoxos a la doctrina del libre examen. Sin embargo, esta reunión, cuyo tema general era «Cristo, esperanza del mundo», señaló una nueva etapa en la marcha del movimiento ecuménico hacia una verdadera reforma según el espíritu del *Evangelio*. El patético llamamiento lanzado por el Consejo a todas las iglesias tuvo evidente resonancia. «¿Estudia seriamente vuestra iglesia su relación con las otras iglesias, a la luz de la plegaria del Señor, para que la verdad nos santifique a todos y que todos seamos Uno? ¿Hace vuestra parroquia, en unión con todas las vecinas, todo lo que puede para permitir a todos oír la voz del Unico Pastor que llama a todos los hombres al único rebaño?» El acento resultaba indudablemente ecuménico y bello.

A esto se había llegado en el momento en que el presente libro se cierra. El *Consejo ecuménico de las iglesias* estaba ya considerado como una gran institución del protestantismo, del anglicanismo, e incluso de la ortodoxia. Apenas se había hecho algo más que sentar las bases para una acción en común, establecer los principios fundamentales, pero existía ya una acción común y sería difícil imaginar una contracorriente que prosiguiera en el mundo surgido de la Reforma su tendencia a la disgregación hasta el infinito. En este sentido, el Consejo trabajaba auténticamente para la reunificación en la Iglesia única. Seguía aún planteada una cuestión aneja, la de la existencia, fuera del Consejo ecuménico, del Consejo mundial misionero en el que se encontraban también las iglesias nacidas de la Reforma, pero con perspectivas y métodos diferentes. Muchos miembros anhelaban que el acuerdo entre los dos organismos no se limitara a una colaboración teórica en el seno de un Comité de coordinación, sino que condujera a una verdadera fusión, pero otros objetaban, no sin razón, que el Consejo *ecuménico*, abierto a las iglesias no-protestantes, ortodoxas y «Viejos Católicos», no se podía fusionar con un organismo cuya meta era extender el protestantismo en el mundo. A pesar de estas reservas, la fusión parecía en 1958 inevitable. En cada reunión de los misioneros se mostraba más clara la tendencia a la fusión. En enero de 1958, el Consejo misionero, reunido en Accra (Ghana), votó la fusión por 58 votos contra 7, decidiendo que en la reunión de 1961, que tendría lugar en Nueva Delhi, se elevaría a definitiva esta decisión. El hecho era muy importante, aunque algunos se preguntaron si resultaría favorable a la causa ecuménica: unificado desde entonces el Consejo, ¿no aparecería a los ojos de los ortodoxos y de los «Viejos Católicos» como un organismo de proselitismo protestante? Y los mismos anglicanos, al menos los de la tendencia anglo-católica ¿no se sentirían algo molestos viendo así consagrar y apoyar al protestantismo?[1]

1. Al igual que diez años más tarde, en el Concilio Vaticano II, protestaron los representantes de las iglesias cristianas de los países árabes.

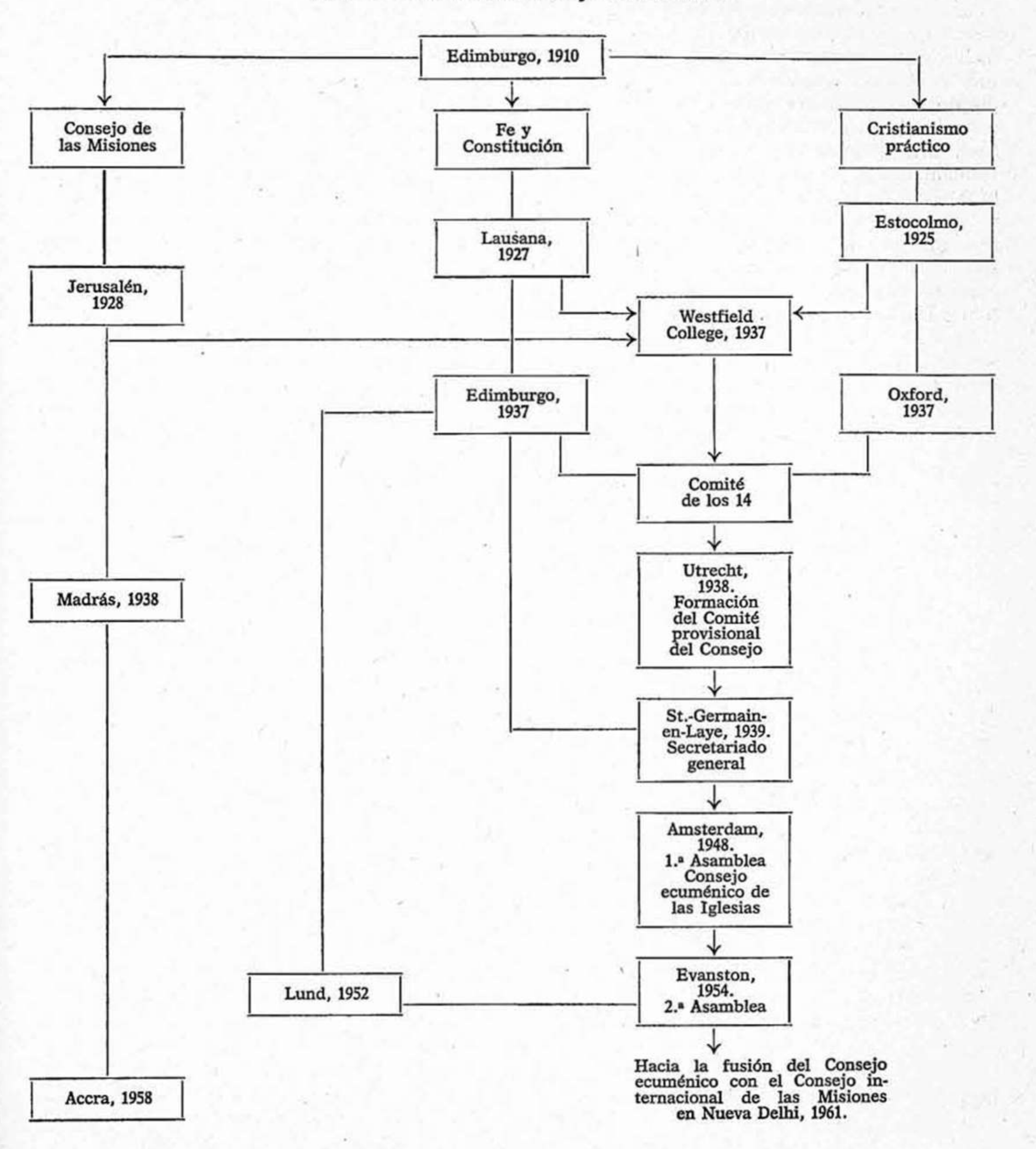
1. Realmente esta fusión ha sido beneficiosa en el plano ecuménico. Desde entonces se ha operado un cambio en muchos campos misionales.

¿Qué es, tal como existe desde 1948, este *Consejo ecuménico de las iglesias*? Desde luego, y aunque la etimología sea la misma, no debe ser confundido con un *Concilio ecuménico*, reunión plenaria de la jerarquía católica. Es un Consejo de *iglesias*, es decir, en el que cada miembro participa como representante de una comunidad religiosa. La definición oficial, en su forma última —1961— es: «El *Consejo ecuménico de las iglesias* es una asociación fraternal de iglesias que confirman que Jesucristo es Dios Salvador, según las *Escrituras*, y que se esfuerzan en responder conjuntamente a su común vocación, por la gloria del Dios único, Padre, Hijo y Espíritu Santo.» La definición de la palabra *iglesia*, es además muy amplia. En 1950, en Toronto, el Comité central decidió que las iglesias miembros «no están obligadas a reconocer a las otras iglesias miembros como iglesias en la plena acepción del término, sino solamente a admitir que en ellas se pueden encontrar elementos de la verdadera iglesia». Lo que ha permitido la admisión de los Movimientos de Pentecostés. El Consejo Ecuménico —*World Council of Churches*— constituye el organismo central de todas las iglesias que se han adherido al Movimiento, pero no es, de ninguna manera, una especie de Superiglesia, ni tampoco una Administración superior que pudiera imponer sus decisiones a las iglesias. Se resiente de una lentitud extrema en la elaboración de los textos, pues no se ha tomado ninguna decisión que no haya sido debidamente aprobada por cada una de las iglesias miembros. Todas y cada una tienen, pues, plena responsabilidad.

¿Cuántas son estas iglesias miembros? En 1958 eran 172; en 1964 su número ha sobrepasado las 200. Pero a decir verdad el término *iglesia* puede inducir a error. No se trata de 172 confesiones diferentes. La mayoría son variedades regionales de una misma confesión: por ejemplo, las iglesias de Suecia, Noruega y Dinamarca se han adherido individualmente al Consejo, aunque todas son idénticamente luteranas. La lista detallada muestra además complicaciones bastante curiosas: la iglesia reformada de Alsacia es considerada como iglesia miembro porque tiene como rasgo originario el ser concordataria, lo que la diferencia de la iglesia reformada de Francia, que es también miembro del Consejo. En sentido inverso, la iglesia luterana de Missouri, aunque es miembro de la Federación luterana mundial, pilar del Consejo, se ha negado siempre a participar en la empresa ecuménica. Estas iglesias miembros pertenecen a un gran número de pueblos de la Tierra y, en general, abarcan toda la gama de confesiones no-católicas: son mayoría los luteranos, calvinistas, anglicanos, metodistas, con una parte de baptistas; los ortodoxos forman, detrás y muy lejos, el segundo grupo, en el que están representados griegos y rusos. Hay también «Viejos Católicos», que tienen gran importancia en el seno de la organización, pues en caso de retirada de los ortodoxos podría aún así seguir hablándose de ecumenismo. Durante algún tiempo ocupó la presidencia un «sirio» de la India, es decir un monofisita. En los últimos años se ha admitido al Ejército de Salvación, cosa asombrosa porque es discutible que sea una iglesia, cosa que ocurre también con los Movimientos de Pentecostés. Pero no se ha admitido a los mormones y a los Testigos de Jehovah, cuya fe se apoya en una revelación no exclusivamente bíblica.

La organización del Consejo ecuménico recuerda la de las Naciones Unidas, que se formó casi en la misma época y en clima bastante semejante. Pensemos en el papel de Foster Dulles en ambas organizaciones. En la cumbre, todopoderosa, está la Asamblea mundial, que puede contar entre 700 y 1 000 delegados, y se reúne en principio cada seis años. Su emblema es la palabra griega *Oikumene* sobre la barca de Cristo bogando sobre las olas. La Asamblea nombra, por períodos de seis años, seis *presidentes*, a los que es costumbre añadir uno o varios presidentes de honor, elegidos entre las personalidades que han desarrollado una gran labor en el movimiento, y un *Comité central* de 90 miembros —elevado luego a 100— que colabora con los presidentes en la tarea de dirección. Pero el ele-

La formación del Consejo ecuménico



mento verdaderamente activo es el *Comité ejecutivo* de 12 miembros, que trabaja en relación con el *Secretariado general,* que realiza todo el trabajo verdadero de la empresa y es el puesto clave. Está ocupado desde 1938 por el enérgico holandés Visser't Hooft. La sede del Secretariado general está en Ginebra[1] pero funcionan dos Secretariados adjuntos en Nueva York y Asia Oriental.

Las actividades de los diversos organismos que anima y controla la autoridad central se dividen en dos grandes secciones, que corresponden exactamente en cuanto a su intención a los dos Movimientos de que ha nacido toda esta vasta empresa. Siguiendo la labor de *Fe y Constitución,* la sección «Estudios» realiza la mitad aproximadamente de los trabajos: los de orden intelectual, teológico, religioso. La sección «Acción», que recuerda el antiguo *Life and Work,* se interesa por todo lo que constituye medios de apostolado. Los trabajos realizados por las dos secciones se centralizan en el Secretariado general, que se encarga de llevar a los hechos las ideas emitidas y las observaciones propuestas. Para esto se dispone de una amplia organización administrativa, con cuatro departamentos: Finanzas, Comisión de Asuntos Internacionales, Servicio de Ayuda Mutua —que corresponde, en líneas generales, al Socorro católico— y Departamento de Información. El conjunto causa gran impresión. La organización es, ciertamente, más racional y lógica que la de la Iglesia católica, tal como la vemos en el Vaticano; pero este gigantesco ministerio tiene un funcionamiento lentísimo, a causa de la obligación de llegar a un acuerdo estricto entre las iglesias miembros, y también por el origen extremadamente diverso de los que en la práctica se encargan de los asuntos.

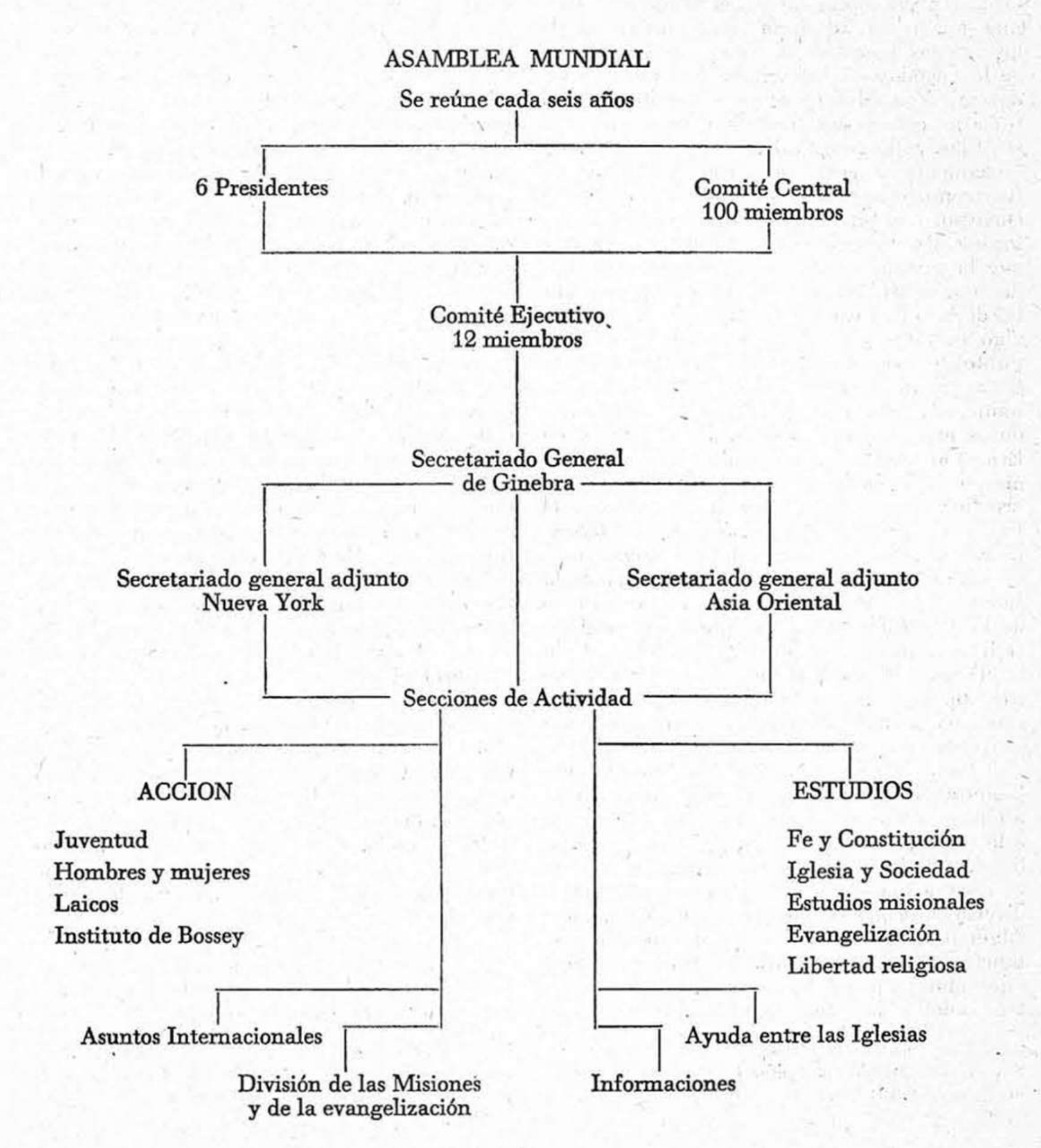
La situación del Consejo ecuménico es muy delicada. Al no ser una Superiglesia no puede ordenar, mandar a sus miembros. Tampoco puede legislar, como hace un Concilio Ecuménico romano, y sólo obra en la estricta medida en que le ha sido otorgado el mandato de hacerlo. En el catolicismo una decisión tomada por un Concilio y promulgada por el Papa, constituye la palabra definitiva que cierra cualquier discusión. Una opinión formulada por el Consejo ecuménico no es más que la primera palabra, la que abre la puerta a toda clase de debates, y esto supone otra dificultad: el Consejo se ve obligado a mantener un difícil equilibrio entre su voluntad de fidelidad a los verdaderos principios cristianos y el deseo de mantener la posibilidad de acogida fraternal indefinidamente abierta. Puede estar, como todas las asambleas de tipo parlamentario, sujeta a intemperancias o manifestaciones poco controladas, como se vio en Evanston, donde fue designado para uno de los seis puestos de presidente el obispo metodista argentino, que se había distinguido por su agresividad contra Roma. Elección, sin embargo, que muchos lamentaron después...

El Movimiento que representa el Consejo ecuménico parece obedecer más a una exigencia moral espiritual que al atractivo de una meta definida. Y, por otra parte, si se alcanzara esta meta, es decir, si se realizara la unidad, el Movimiento, el Consejo ecuménico y las iglesias miembros tendrían forzosamente que desaparecer. Es necesaria mucha abnegación para admitir esta perspectiva. Es admirable que algunos oradores hayan reconocido que éste sería el único porvenir deseable, como dijo un pastor del grupo de los «Discípulos de Cristo», en 1927, en Lausana: «¡Que disminuya mi iglesia si a mis ojos crece la imagen de Cristo!» O el Reverendo O. S. Tomkins, secretario de la conferencia de Lund y futuro obispo anglicano de Bristol, cuando declaraba: «El único motivo de encontrarnos en el terreno en que nos situamos es la voluntad de ver desaparecer nuestras respectivas confesiones... El Consejo ha nacido sólo para darse el golpe de muerte.»

¿Comparten todos los participantes en las Asambleas estas generosas ideas de sacrificio? Es muy dudoso. Y también es dudoso el que

1. En 1958 estaba aún en la carretera de Malagnou, pero ha sido trasladado a la carretera de Ferney, donde dispone de locales más amplios.

Organización del Consejo ecuménico



la corriente tan viva que arrastra hacia la unidad a los asociados al movimiento ecuménico pueda ser admitida por la totalidad de las iglesias no-católicas. Pensemos en el caso de los ortodoxos. Han tenido delegados en todas las Asambleas y algunos presidentes del Consejo ecuménico han sido elegidos entre sus filas. ¿Quiere esto decir que se encuentren plenamente a gusto en estas Asambleas de fuerte mayoría protestante, donde apenas encuentran nada de sus usos litúrgicos ni de sus formas de espiritualidad? Conviene destacar que la presencia ortodoxa nunca es muy numerosa: a Evanston sólo fueron representantes de los ortodoxos de América. Pero aún hay algo más grave: ¿están de acuerdo sobre los puntos básicos en nombre de los cuales los protestantes quieren la unidad? En todas las reuniones, en una forma o en otra, los ortodoxos exponen sus reservas. Por ejemplo, en Evanston, todos los delegados ortodoxos firmaron la declaración siguiente: «La iglesia ortodoxa no puede aceptar la idea de que el Espíritu Santo nos hable sólo por la *Biblia*. El Espíritu Santo reside y da testimonio en la totalidad de la vida y de la experiencia de la Iglesia. La *Biblia* nos es dada en el contexto de la Tradición, en la que poseemos también la interpretación y explicación auténtica de la Palabra de Dios.» Y si bien un católico puede suscribir calurosamente tales frases, no se ve cómo podría hacerlo un protestante, de cualquier obediencia que fuera.[1]

Pero, incluso dentro del mismo mundo protestante, el movimiento ecuménico no es unánimemente aceptado. Sin duda representa a la mayoría de las iglesias, pero no a la totalidad. Señales numerosas muestran una cierta reserva por parte de algunos grupos hacia diversos aspectos del movimiento ecuménico... Algunas de estas señales son de poca importancia: los protestantes de los países del Sur, especialmente los de Iberoamérica, no se sienten cómodos en estas Asambleas donde domina el elemento anglosajón. Pero hay también detalles que muestran discrepancias en lo esencial: los «ortodoxos» del protestantismo, los que en los Estados Unidos se llaman «fundamentalistas», muestran cierta desconfianza hacia un movimiento que admite en pie de igualdad, junto a los verdaderos creyentes, a gentes que son tenidas por heréticas. En Amsterdam, en la primera reunión del Consejo ecuménico, los que pensaban así celebraron su pequeño congreso para criticar agriamente esta iniciativa. Existe oficialmente un organismo llamado *Consejo internacional de las iglesias cristianas*, que no deja escapar la ocasión de tomar posición contra el Consejo ecuménico. Le reprocha sostener una gran confusión doctrinal, atentar contra las iglesias locales, preparar una unidad modelada sobre la de Roma, querer restablecer el clericalismo y el ritualismo, y favorecer al mismo tiempo al modernismo y al comunismo. Es difícil valorar con exactitud la importancia de este contramovimiento, pero parece bastante extendido en los Estados Unidos y tiene cierta influencia en Escandinavia. Algunos de estos reproches han sido repetidos por otras fracciones del protestantismo que han permanecido fuera del movimiento ecuménico, como la poderosa «Convención baptista del Sur», en los Estados Unidos.

Pero no obstante, no parece que estas resistencias pongan trabas considerables al Consejo ecuménico ni que vayan a frenar seriamente su impulso. Pero existe también en el mundo protestante[1] otra tendencia que se ha ido afirmando y que puede imponerse al prudente Consejo. Esta tendencia está representada por hombres más preocupados por la unidad práctica inmediata que por la salvaguardia de los valores espirituales, y que no

1. La situación cambió a partir de la Asamblea de Nueva Delhi: Los rusos ya no hacen declaración aparte.

1. Y anglicano... El anglicanismo, a título personal, ha trabajado por la unión de otras maneras muy diversas, especialmente estableciendo relaciones muy fraternales con los ortodoxos. E igualmente con los Viejos Católicos, que han sido admitidos a la intercomunión, hasta el punto de que es frecuente ver un obispo asociado a la consagración de un obispo anglicano.

se cuidan en absoluto del difícil equilibrio que ha intentado mantener el movimiento ecuménico. Esta tendencia ha logrado una victoria en la India del Sur, y parece haber hecho escuela. ¿Se detendrá?

El caso audaz de la iglesia de la India del Sur

Los católicos que juzgan al protestantismo desde el exterior tienen tendencia a considerar que todos los protestantes son igualmente heréticos. Y, sin duda, los lectores católicos del presente libro habrán quedado sorprendidos al comprobar que existe más diferencia doctrinal entre un unitariano y un anglicano que entre este último y un católico. En realidad, las grandes formaciones nacidas de la Reforma conservan un agudo sentido de sus diferencias específicas. Y especialmente la iglesia anglicana se ha mostrado muy consciente de sus disimilitudes con relación a las otras. La colaboración fraterna por la que trabaja el Consejo ecuménico de las iglesias tiene, pues, sus límites, y sus dirigentes los conocen bien.

Hasta una época reciente —unos veinte años— parecía inadmisible la idea de que algunos de estos límites pudieran ser franqueados. Al menos así parecía, a juzgar por el caso de los «Kikuyu». En 1913 los misioneros de Africa central se reunieron en sesión de trabajo para estudiar las posibilidades de colaboración práctica entre todos ellos. El resultado no fue realmente una novedad, y si bien se habló de unir un día a todas las iglesias del Africa negra, esto fue sólo expresión de un simple anhelo, que no se creía posible por el momento. Pero al término de la reunión dos obispos anglicanos, el de Mombasa y el de Uganda, celebraron un servicio de comunión, al que fueron invitados los miembros de las comunidades no-anglicanas, que asistieron y recibieron la comunión. Esto provocó una tempestad de protestas. Por el cielo británico voló una nube de panfletos incendiarios. El obispo de Zambeze acusó de herejía a sus dos colegas por este gesto fraternal, pero excesivo. El asunto se llevó a Lambeth. ¡Sabe Dios a dónde se habría llegado si la guerra mundial no hubiera planteado otros problemas a la iglesia anglicana!

Midamos ahora el camino recorrido. En 1947 —tras dos guerras mundiales— el universo protestante recibió con asombro una noticia de importancia. En la India cuatro iglesias —seis quizá, si contamos de otro modo—, unas episcopales y otras sinodales, habían decidido fusionarse. Eran la iglesia anglicana de la India, Birmania y Ceilán; la iglesia metodista de la India del Sur, la iglesia unida de la India del Sur, resultado ella misma de una unión anterior (1908) entre presbiterianos y congregacionalistas, y en la que participaban también algunas misiones alemanas y suizas, luteranas unas, calvinistas otras. La nueva formación decidió tomar el nombre de *South India Church (S.V.C.), Iglesia de la India del Sur*.

Esta decisión sensacional era el resultado de largas y minuciosas negociaciones. «El disparo de salida se dio en 1919», dijo el obispo anglicano S. Neill, a quien agradaban las comparaciones deportivas. En ese año se planteó la posibilidad de un acercamiento entre anglicanos e «Iglesia unida». Desde entonces se sucedieron los contactos y las discusiones. Los congregacionalistas temían que el elemento anglicano los absorbiera; los anglicanos, por boca del arzobispo Palmer, exponían su temor de que al integrar a tantos protestantes, la *Church of England* se protestantizara. Tras muchos cambios de informes y discursos se decidió que se crearía una iglesia nueva, que no sería una rama del anglicanismo, sino una iglesia regional a la manera, por ejemplo, de la de Suecia o la de Finlandia. Y cuando estuviera sólidamente constituida se regularían sus relaciones con la comunión anglicana.

La Segunda Guerra Mundial, que puso en conmoción al mundo asiático de raíz y situó a la India ante problemas nuevos planteados por la independencia, llevó a muchos espíritus a pensar que la unión de las iglesias debería ha-

cerse rápidamente. En 1947 se firmó el acuerdo definitivo «en una atmósfera bastante tensa, viendo con tristeza los anglicanos que las cuatro diócesis de la India del Sur abandonaban su iglesia para emprender lo que les parecía una aventura incierta, y a la minoría anglo-católica casi una apostasía...»,[1] mientras los más protestantes de los nuevos «unidos», especialmente los congregacionalistas, mostraban cierta desconfianza hacia ciertos aspectos del culto anglicano.

A pesar de todo, los resultados fueron, en conjunto, satisfactorios. El episcopado ex anglicano hizo un gran esfuerzo para hacer comprender el interés superior que les había guiado y convencer a sus fieles y a sus antiguos colegas de la comunión anglicana, que, tras haber rechazado por dos veces la decisión, en 1955 admitieron que eran válidas las ordenaciones hechas por la nueva iglesia. Los presbiterianos demostraron ser elementos extremadamente activos y seguros. Uno de sus jefes, Leslie Newbigin, obispo de la nueva iglesia unida, se reveló como el mejor teólogo del grupo, y justificó en un libro hábil[2] su posición ante el problema capital de la iglesia. Los únicos que, en definitiva, se negaron a la unión fueron los luteranos y algunas misiones «fundamentalistas» americanas. Y, contrariamente a lo que algunos habían anunciado, no se produjo defección general ni conversiones en masa al catolicismo por los anglicanos decepcionados, ni siquiera entre los miembros del grupo de «La Anunciación», que representaba la tendencia más anglo-católica del anglicanismo, y cuyo secretario, el Reverendo W. Hannah, se hizo católico romano.

Se puede, pues, afirmar que la fusión ha sido un éxito, lo que equivale a decir que las «bases de unión» estaban bien elegidas. Un observador católico, hablando con el autor de este libro, concluía que, según él, lo que había hecho triunfar a esta curiosa realización era el haberse centrado en el episcopado y sus poderes, permitiendo así a los obispos anglicanos y metodistas conservar todos sus derechos, y satisfaciendo la secreta nostalgia de autoridad y de prestigio que existía en los ministros de las iglesias que no tenían episcopado. La observación, aunque un poco irónica, no es completamente falsa. La iglesia de la India del Sur es *episcopal;* incluye formalmente en su jerarquía el episcopado, considerado como una realidad histórica, pero no define su naturaleza, de manera que cada uno puede concebirlo a su modo. Se le considera, en cierta manera, dentro de la sucesión apostólica, puesto que los obispos anglicanos de la nueva iglesia no han sido reconsagrados, mientras que los obispos protestantes designados para el episcopado son consagrados por imposición de manos de los obispos. En cuanto a los pastores y ministros de las parroquias, si habían sido ordenados por un obispo permanecieron en sus funciones, bajo la reserva de que no se podía imponer a una comunidad un ministro que chocara con sus usos y costumbres.

Como organización y administración, la iglesia de la India del Sur está bien concebida y dispone de un sólido armazón. Pero, ¿sobre qué bases doctrinales reposa? Extremadamente amplias: aceptación de las *Santas Escrituras* como regla de toda fe, asentimiento pleno al Símbolo de los Apóstoles y al Símbolo de Nicea, aceptación de dos sacramentos, el Bautismo y la Cena, de los que se dice solamente que son «medios de gracia por los cuales Dios opera en nosotros» (pero no se precisa si hay otros), empleo de una liturgia bastante próxima a la del catolicismo no sólo por la celebración de los dos sacramentos, sino por otras ceremonias que recuerdan el matrimonio, el orden, la confirmación. Todo esto es muy amplio; un artículo de la constitución dice formalmente que las doctrinas o los usos de que se ha hecho mención no quedan suprimidos, y que cada iglesia es libre de mantenerlos.

Se ve, pues, cuál es el verdadero sentido de la operación: «Unámonos en la práctica; planteemos las menos cuestiones doctrinales

1. Reverendo Padre Bouyer, *L'Union des Eglises du Sud de l'Inde*, Istina, 1955 (II, 215).

2. *L'Eglise peuple des croyants, corps du Christ, temple de l'Esprit* (trad. francesa, Neuchâtel, 1958).

posibles; de la vida en común, en el seno de estas masas cristianas, surgirá un credo.» Hay que añadir que desde entonces se ha venido realizando un interesante trabajo de aproximación en lo teológico. Por ejemplo, la concepción misma de la iglesia es, como sabemos, diferente: entre los calvinistas es unión voluntaria de los creyentes; en los anglicanos (y en los católicos), cuerpo místico y social de Cristo; entre los luteranos pietistas y numerosas jóvenes iglesias, es una comunidad en la que habla el Espíritu Santo; con un poder dialéctico notable, el obispo Newbigin ha demostrado que estas tres concepciones se completan, se recubren, y, a fin de cuentas, se aplican a la misma única iglesia.

Tal como la vemos tras quince años de funcionamiento, la iglesia de la India del Sur es un éxito. Se ha mantenido, ha superado dos o tres crisis. Pero, ¿a dónde va? Para soldar realmente los elementos que la constituyen, ¿no se arriesga a admitir un credo simplificado, una especie de Cristianismo elemental, peligro que había aparecido también en los inicios del movimiento *Life and Work*? Otros se preguntan si la nueva iglesia no se irá anglicanizando cada vez más, o incluso catolizando, piensan algunos, basándose en que la vuelta de numerosos elementos a la práctica católica deberá llevar a los espíritus, de una manera imperceptible, a reanudar poco a poco el contacto con elementos de la tradición católica. Por eso precisamente son numerosos los teólogos católicos que siguen con atención la experiencia de la India del Sur.

El porvenir de la *Pilgrim Church*, como es llamada a menudo, resulta aún más importante por tratarse de una iglesia piloto, cuya experiencia es considerada con atención por todo el mundo reformado, y que ha sido ya objeto de imitación. En Ceilán, desde 1947, los representantes de cinco grandes iglesias (entre ellos los baptistas) pensaron en imitar a sus vecinos de la India, y, en 1947, organizaron la «Iglesia de Lanka», unida. Largas gestiones se han venido desarrollando igualmente entre las iglesias del norte de la India y del Pakistán. En 1958 estaban a punto de cristalizar en una unión. En Siam se ha realizado una unión entre presbiterianos y baptistas. En Filipinas se ha realizado entre cinco iglesias; en China y Japón se ha llegado a acuerdos previos, aunque no a una fusión; en Persia, en Madagascar, en Australia, se está en negociaciones. Este movimiento tiende a asociar en un mismo cuadro administrativo a iglesias diferentes, sin pedirles de inmediato que renuncien a sus caracteres específicos, dejando al tiempo y a la Providencia la preocupación de unir los espíritus y las almas.

Lo más interesante de este movimiento es que, surgido de las jóvenes iglesias misioneras, en las que el acuerdo parece impuesto por el enfrentamiento al mundo pagano, parece a punto de alcanzar los países de vieja tradición. Así, en 1957, en los Estados Unidos se realizó una unión orgánica entre comunidades congregacionalistas y «Discípulos de Cristo» para formar la *Iglesia unida de Cristo*. Y, más asombroso aún, en Escocia se está realizando un paciente esfuerzo de unificación entre la iglesia oficial presbiteriana y su opuesta, la iglesia anglicana, considerada como disidente; se han concluido ya acuerdos doctrinales, pero la unión fue rechazada en 1959. Esto, sin embargo, no ha impedido a algunos llegar a la conclusión de que era necesario ampliar el proyecto para que éste tenga posibilidades de triunfo, y ampliarlo a las iglesias homólogas de Inglaterra. El informe básico sobre este proyecto ampliado contiene afirmaciones singulares; para complacer a todos, define el sistema presbiteriano como un «episcopado corporativo», y al episcopado, como «la convergencia de ciertas funciones» del pueblo cristiano en una sola persona. Resulta claro el peligro de confusionismo que pesa sobre todas estas tentativas de unión.

Así se desarrolla, en el seno del mundo nacido de la Reforma, una corriente hacia la unidad práctica que parece firme y poderosa. Nacido este movimiento fuera del Consejo ecuménico, ha sido, no obstante, aprobado por él, a pesar de ciertas resistencias, y puede ser considerado hoy como una especie de campo de experimentación en el que se realiza concretamente la unión deseada y estudiada por el Consejo. En 1958 los resultados logrados

eran aún demasiado recientes para apreciar el éxito o el fracaso de las «iglesias unidas» a la manera de la de la India del Sur. Pero no es improbable que, bajo la influencia de sus elementos más eminentes, surja una teología nueva capaz de representar un importante papel en el movimiento «ecuménico».[1]

Hacia el ecumenismo

¿Cuál fue la actitud de la Iglesia católica ante el desarrollo considerable logrado por el movimiento ecuménico protestante? No hubo evidentemente una modificación doctrinal, pero, sin embargo, en los hechos, es posible observar una cierta evolución. Poco después de su elección, Pío XII, en *Dum Gravissimum* del 3 de marzo de 1939, habló con ternura paternal «de todos los que están fuera del redil de la Iglesia católica», y su discurso de Navidad de 1939 fue un vibrante llamamiento «a todos los que, sin pertenecer al cuerpo visible de la Iglesia católica, están próximos a nosotros por la fe en Dios y en Jesucristo». ¿Modificaba esto las posiciones en la práctica? Se podrían distinguir dos planos. Cuando se trataba de un cambio de informaciones, de contactos privados y confidenciales, no se ponía el veto; una nota del delegado apostólico en Gran Bretaña, con fecha 12 de julio de 1939, lo decía formalmente. Pero en el caso de manifestación más espectacular la cuestión se planteaba de manera diferente.

En vísperas de la reunión del Consejo ecuménico en Amsterdam, el Santo Oficio renovó sus advertencias: ningún católico sería autorizado a participar en las reuniones; pero al mismo tiempo el episcopado holandés ordenó un día de oración para que el Espíritu Santo iluminara a los congresistas. Luego, por dos veces, el Santo Oficio volvió a plantear la cuestión, estableciendo especialmente en diciembre de 1949 una verdadera carta del ecumenismo católico; reconocía oficialmente la importancia histórica y sociológica del movimiento protestante e invitaba a los obispos a prestarle atención. Decía incluso que estos esfuerzos hacia la unidad constituían «una fuente de santa alegría». El evidente interés demostrado por la Prensa católica ante los trabajos de Amsterdam prueba suficientemente que tales frases respondían a una aspiración profunda.

Dos años más tarde, cuando *Fe y Constitución* anunció una reunión en Lund, se planteó de nuevo la cuestión de si los católicos podían participar en ella. El arzobispo luterano de Upsala, Yngve Brilioth se entrevistó con el vicario apostólico de Suecia y se mostró tan persuasivo que Roma no se negó. Se dispuso solamente que los católicos no serían «delegados» en la Asamblea, sino solamente «observadores»; fueron designados cuatro sacerdotes, tres de ellos residentes en Suecia, y el Reverendo Padre C. J. Dumont, fundador de *Istina*, cuya competencia en materia de ecumenismo era reconocida. En la apertura de la Asamblea el arzobispo Brilioth saludó calurosamente a los cuatro católicos.

Pudo parecer que esta decisión sentaría jurisprudencia, pero de hecho no ocurrió así con vistas a Evanston. Sin embargo, el equipo de *Istina* tomó una iniciativa constructiva: publicó e hizo traducir al inglés, para dirigirlo a todos los participantes protestantes,[1] un documento que exponía la posición católica sobre todos los problemas que iban a ser estudiados. Pero en América las relaciones entre católicos y protestantes no se presentaban entonces bajo aspectos tan irénicos. Evanston estaba incluso considerado como un bastión calvinista. El

1. Ampliando un poco el marco temporal de este libro, se puede señalar que el obispo Newbigin, el primer teólogo de la iglesia de la India del Sur, ha sido elegido por la Asamblea de Nueva Delhi de 1961 para dirigir, como Secretario general adjunto, la sección «Misiones y Evangelización» del Secretariado general del Consejo ecuménico.

1. Esta traducción de *Istina* no llegó a tiempo. Pero el Reverendo Padre Tavard, que vivía en los Estados Unidos, al darse cuenta de este retraso, tradujo él mismo el texto francés, e hizo entregar una copia a la mayor parte de los delegados.

Cardenal Stricht, de Chicago, recordó firmemente que no se podía dar permiso a ningún católico para participar en la Asamblea sin permiso previo de Roma. La deplorable intervención del obispo metodista sudamericano Barbieri pareció dar la razón a su prudencia.

Se puede, pues, decir que en 1958 la situación no había cambiado. Oficialmente los católicos no participaban en el movimiento del Consejo ecuménico;[1] si algunos de ellos podían asistir a los trabajos, era en muy escaso número y con autorización especial. Pero no les estaba prohibido establecer relaciones amistosas con «hermanos separados» con el deseo de conocerse y comprenderse mejor, con tal que la Iglesia no quedara comprometida en estos contactos. Hay que añadir, sin embargo, que esta reglamentación prudente se situaba en un amplio cuadro de tolerancia que fue fijado repetidamente por Pío XII. Por ejemplo, el 6 de octubre de 1946, hablando ante los miembros del Tribunal de la Rota: «Hay una tolerancia política, civil y social hacia los fieles de otras confesiones que es para los católicos un deber moral.» Y el 6 de diciembre de 1953, hablando a la Unión de los Juristas: «El deber de reprimir los errores de moral y de religión no puede ser una última norma de acción, sino que se debe subordinar a normas más elevadas y generales que, en ciertas circunstancias, permiten y a veces incluso muestran como más perfecta la tolerancia del error con vistas a promover un mayor bien.» Tales frases muestran suficientemente hasta qué punto se estaba lejos del clima de hostilidad en que desde hacía tiempo se colocaban las relaciones entre los «hermanos separados». La crítica sistemática podía transformarse en un respeto mutuo. ¿No había hablado Pío XII del «valor religioso» de ciertos testimonios de los no-católicos? La célebre fórmula «Fuera de la Iglesia no hay salvación», tan mal interpretada a menudo, podría dejar de ser un punto de fricción. En 1949, en los Estados Unidos, un sacerdote, el Padre Feeney, declaró desde el púlpito que los protestantes estaban forzosamente condenados, y Monseñor Richard Cushing, el futuro Cardenal entonces Arzobispo de Boston, rectificó con vehemencia y pidió incluso al Santo Oficio una carta que fijara la doctrina católica al respecto.

Durante la segunda posguerra el clima de las relaciones entre católicos y protestantes cambió profundamente. En Londres, desde comienzos de la guerra, se iniciaron contactos patrocinados por los arzobispos de Cantorbery y de Westminster, anglicano el uno, católico el otro, para establecer relaciones fraternales. Terminada la guerra se manifestó una verdadera conjunción de fuerzas que inclinaban hacia la unidad a los cristianos de todas las obediencias. La amenaza inmediata y constante de una dictadura totalitaria inspirada por el ateísmo no dejó de pesar en la idea, cada vez más firmemente sentida por los cristianos, de que era tarea común la defensa de los mismos valores sagrados. Las transformaciones provocadas por la descolonización plantean los mismos problemas a todas las iglesias. En lo más íntimo de la conciencia cristiana se distinguen corrientes que llevan hacia la unidad: desde que en 1943 apareció la encíclica *Divino Afflante spiritu*, el movimiento de renovación de los estudios bíblicos crece de día en día entre los católicos, que por este camino se fueron acercando a los protestantes. Este movimiento fue seguido de cerca por el de renovación patrística, que al despertar la atención sobre los padres griegos acercaba a los católicos a los ortodoxos. En sentido inverso, el interés por la liturgia que demostraban ciertos elementos del protestantismo los llevó a establecer contacto con el movimiento de renovación litúrgica tan vivo entre los católicos; mientras tanto, los grupos que en Grecia, Próximo Oriente y en ciertos medios rusos se esfuerzan por renovar a la ortodoxia, se inspiran en la Acción

1. Queda la cuestión de principio: ¿Podía la Iglesia católica entrar en el Consejo ecuménico? El Padre Michalon, en su *Unité des chrétiens*, escribe: «He creído siempre que nada se oponía doctrinalmente a una eventual entrada de la Iglesia católica en el Consejo ecuménico de las iglesias, porque no se le exigiría que velara en ningún aspecto su posición como Iglesia.» Pero esto no quiere decir que esta entrada sea hoy oportuna...

Católica, en las parroquias comunitarias, en los jóvenes institutos seculares.

Los organismos que hemos visto crearse y desarrollarse en el período de entreguerras, trabajan, pues, en un clima mucho más favorable con vistas a preparar la unidad. Otros organismos se añadieron a la lista. El ecumenismo espiritual gana terreno con la generalización de la «Semana de la oración universal por la Unidad», que el Papa recomienda calurosamente a la devoción de los católicos y que ha sido adoptada por más de la mitad de los protestantes. La fundación del Padre Wattson, la *Society of Atonement*, se convierte en el más importante de los organismos católicos que trabajan por la unidad en los países de lengua inglesa. Su casa matriz, en Graymoor, es el centro de toda una organización de propaganda. En Lyón se constituyó en 1954 el centro *Unité Chrétienne*, con el fin de continuar la obra del Padre Couturier, que murió en 1953 a causa de los sufrimientos soportados en los calabozos nazis y del agotamiento por tantos años de incansable esfuerzo. Su discípulo, el Padre Michalon, sacerdote en Saint-Sulpice, se encargó de la obra y le dio gran impulso. Su amigo, y biógrafo, el Padre Maurice Villain, difunde su mensaje por medio de libros, artículos periodísticos, conferencias. *Istina*, la fundación del Padre C. J. Dumont, creada para estudiar «los problemas que Rusia plantea con relación a la Iglesia católica en el dominio de lo religioso», extiende su horizonte al conjunto de cuestiones relativas a la unidad, y se interesa por los protestantes tanto como por los ortodoxos; su casa, en Boulogne-sur-Seine, es un lugar cada vez más importante de contactos y confrontaciones, mientras *Chèvetogne*, centro de los benedictinos de la Unión, manteniendo como principal preocupación el conocimiento del mundo ortodoxo, organiza las «Conferencias católicas ecuménicas» y publica la revista *Irenikon*, en la que, bajo la dirección del erudito Clément Lialine, se estudian con profundidad los problemas de la Unidad. En Alemania, el *Instituto Moehler*, de Paderborn, bajo la influencia directa del Arzobispo Monseñor Jaeger, futuro Cardenal, logró un gran desarrollo, aunque su actividad se halla limitada exclusivamente a asuntos relacionados con el protestantismo. *Una Sancta*, la fundación del heroico Padre Metzger, ha pasado a depender de los benedictinos de Niederaltach.

En Roma, en 1947, nació un centro de trabajo ecuménico, intensamente animado por el Papa según se dice, y en todo caso relacionado con la célebre Universidad gregoriana de los Jesuitas. Su fundador fue el Reverendo Padre Charles Boyer, una de las más destacadas personalidades de la Compañía. *Unitas* es a la vez el título de una organización y el de una revista, ambas patrocinadas por altas personalidades católicas. El Padre Boyer elige sus colaboradores no sólo entre los hijos de San Ignacio, sino también entre los agustinos de la Asunción y los padres del Atonement; el fin de la empresa es triple: recordar a los católicos los beneficios de la unidad e invitarlos a trabajar menos por discusiones que por medio de la santidad de vida; mostrar a los orientales todo lo que hay de semejante entre los católicos y ellos, la grandeza de la herencia común; revelar a los anglicanos y a los protestantes el verdadero carácter de la Iglesia católica; es decir, que el ecumenismo es concebido por ella de la más estricta manera católica. Al principio se había temido que *Unitas* hubiera sido fundada para someter a una organización común a todos los elementos de tendencia ecuménica, pero en el sabroso prólogo autobiográfico que ha puesto a su obra *Cristianos en diálogo*, el Reverendo Padre Yves Congar ha explicado cómo en la semana de estudios «Unitas» en Grotta Ferrata se dio cuenta de que este temor carecía de fundamento.

Fuera incluso de estos centros, donde se prosigue un trabajo concreto en pro de la unidad con vistas a una mejor comprensión recíproca, el período de la segunda posguerra vio multiplicarse en la Iglesia católica los hogares donde brilla la llama ecuménica: además de las abadías benedictinas de que se ha hablado ya, se distinguen en esta labor la

Maison Saint Jean, en la Universidad de Lovaina, los centros olivetanos de Gelrode y Schotenhof; en los Estados Unidos, el centro ruso de la Fordham University. Incluso España, tan desconfiada frente al protestantismo, comienza a despertar al ecumenismo. Todos ellos son signos evidentes de una evolución, pero hay muchos más: En Francia, cuando el 1.º de abril de 1953 los Dominicos de París crearon un nuevo periódico, *L'Actualité religieuse dans le monde*, pidieron el artículo de fondo a Monseñor Dumont. El artículo se tituló «El llamamiento a la Unidad». En 1958 Monseñor Blanchet, rector del Instituto católico, al tratar de la Iglesia de Dios, consagró una de sus conferencias a la «Iglesia de las Iglesias», y en ella habló con franqueza del problema de la unidad. Suyas son frases tan notables como: «¿Quién se atreverá a decir que los católicos no han tenido parte en la responsabilidad por el nacimiento del protestantismo?» o ésta: «No desconocemos, de ninguna manera, los altos valores cristianos que conservan.» Se podrían recoger a centenares testimonios semejantes.

Otro síntoma claro: el número de teólogos católicos interesados en el problema de la unidad aumenta constantemente. Un pionero como el Padre Congar —cuyo libro *Vraie et fausse Réforme dans l'Église* ocasionó apasionadas polémicas— está cada vez menos aislado. Se va afirmando la «Teología ecuménica», que uno de sus promotores, el canónigo G. Thils, define como «la ciencia teológica en cuanto se construye y presenta teniendo en cuenta los fines e intenciones del movimiento ecuménico». El Padre Congar dice justamente que esta ciencia debe asumir un doble esfuerzo de «pureza» y de «plenitud». Los nombres de estos teólogos del ecumenismo son numerosos, demasiado numerosos para pretender citarlos a todos; Karl Adam, Joseph Lortz, Max Pribilla, W. H. van der Pol, el Padre Bea, futuro Cardenal, el Padre Bernard Leeming, jesuita, que introdujo la gran teología en el ecumenismo de Inglaterra donde estaba poco extendida; en los Estados Unidos, Dom Columba Cary-Elwes, John Todd, y el asuncionista francés Tavard, cuya obra contribuyó enormemente a hacer conocer la realidad de los «hermanos separados». En 1951 una gran personalidad holandesa, Monseñor Willebrands, fundó la *Conferencia internacional católica para las cuestiones ecuménicas*, compuesta de unas cincuenta personalidades internacionales, que se reúne todos los años, y cuya primera Asamblea tuvo lugar en Friburgo (Suiza), en agosto de 1952, aprobada por los Padres Boyer, Bea y Tromp. Su propósito era situar el ecumenismo católico en relación con el del Consejo ecuménico de las iglesias, estudiar los problemas comunes a todos los cristianos, establecer contactos con el Secretariado general de Ginebra. En los años siguientes la conferencia ambulante fue dejando honda huella a través de sus reuniones de Maguncia, Utrecht, París, Chèvetogne, Paderborn y Gazzada, cerca de Milán. Ante su acción el Papa Juan XXIII decidió crear con vistas al Concilio un Secretariado para la Unidad, y fue precisamente el creador de la Conferencia Internacional católica, Monseñor Willebrands, quien fue nombrado secretario general.

Lo más notable de estos años fecundos que se extienden desde el fin de la Segunda Guerra Mundial hasta la elección del Papa Juan,[1] es el irresistible impulso del catolicismo hacia la unidad. Sin embargo, no hay que dejarse deslumbrar por las palabras, pues si bien es cierto que la preocupación ecuménica se observaba en una parte importante de las élites, no parecía haber llegado a las masas. Persistían las incomprensiones. Los partidarios de la unidad eran atacados muy a menudo en ciertas publicaciones. Un hombre como Claudel, vilipendiaba en toda ocasión al protestantismo llamándole «Leviatán del abismo», figura de «Gog y Magog» y lanzaba contra la tolerancia una frase que no por ingeniosa dejaba de ser lamentable. Por parte de Roma, si bien se había aprobado, con cier-

1. En los Estados Unidos uno de los más elocuentes apóstoles de la Unidad fue el Padre Gustavo Weigel, S. J.

tas condiciones, el esfuerzo emprendido para ir en busca de los «hermanos separados», se mantenía a pesar de todo el temor de que el movimiento fuera demasiado rápido. De ahí procedían las reacciones, a veces violentas, como la que soportó el Padre Congar, exiliado durante un tiempo en un convento británico y sometido a una censura reforzada. Incluso *Unitas* sufrió una seria advertencia cuando, tras haberse previsto que los no-católicos podrían pertenecer también a la Asociación, le comunicaron que se le retiraba esta autorización.

Desde luego, la atmósfera era en 1958 mucho más favorable a la unidad que veinte años antes. Por el lado protestante se había ido señalando una evolución en sentido análogo, tanto en el marco del Consejo ecuménico como fuera de él. En un libro publicado en 1946 y dedicado al *Problema de la Unidad cristiana*, el pastor Marc Boegner hace balance de la cuestión y comprueba igualmente que se notan poderosos síntomas de mejora. Y repetirá, entre esta fecha y 1958, esta favorable impresión. La renovación teológica, tan evidente en el seno del protestantismo, contribuye a hacer progresar la idea de una aproximación no sólo entre las iglesias nacidas de la Reforma, sino también con vistas a las otras, comprendido el catolicismo. Karl Barth especialmente, cuyas tesis son seguidas con tanta atención entre los católicos, trabaja en este sentido: pero el neo-liberalismo de Bultmann no resulta tan amplio. Los trabajos de Oscar Cullmann sobre los orígenes de la sucesión apostólica y la estancia de San Pedro en Roma, muestran una posición protestante completamente nueva sobre la cuestión que sigue siendo el obstáculo aparentemente más infranqueable entre protestantes y católicos. Una de las tentativas más curiosas para confrontar la teología protestante con la católica ha sido realizada por el movimiento alemán *Die Sammlung* (La Unión), lanzado en 1954 en los medios luteranos de la alta iglesia, al servicio de la esperanza de que «las iglesias reformadas, para su perfeccionamiento y para el bien futuro de toda la Iglesia de Dios, puedan encontrar su lugar indispensable en la Iglesia, una, santa, católica y apostólica». Sus promotores, Hans Asmussen, Max Lackmann, Wolfgang Lehmann, mantienen por otra parte una gran libertad crítica hacia la Iglesia católica y hacia su propia iglesia, exigiendo un «retorno a las fuentes» por parte de ambas. Esta posición independiente le valió en 1956 a uno de ellos, Richard Baumann, el ser privado de su puesto de pastor. En Holanda, el «Grupo de Hilversum», agrupado en torno de J. Loos y de J. N. Bakhuizen van den Brink, trabaja de manera bastante semejante al *Die Sammlung* de Alemania.

También, como es lógico, han realizado una labor beneficiosa en pro de la Unidad las comunidades religiosas constituidas dentro del anglicanismo y el protestantismo, comunidades que actúan como puentes vivos entre sus propias iglesias y la tradición católica. Entre ellas ocupa un lugar eminente Taizé, el célebre centro comunitario de Borgoña, creado por Roger Schutz para servir la causa de la Unidad, y que desde sus inicios fue guiado por el Padre Couturier y animado por las más altas autoridades católicas de la región, con el Cardenal Gerlier a la cabeza.[1] Uno de los Hermanos de Taizé ha declarado: «La unidad de la Iglesia está en primera fila de las preocupaciones de la comunidad... todos, en nuestro corazón y en nuestras plegarias, llevamos la angustia de la división.» En 1958 en el momento en que iba a surgir la Iglesia de la Reconciliación, Taizé aparecía ya como uno de los centros de verdadero ecumenismo, como la encarnación viva de esta gran idea. Pero el deseo de servir a esta causa no es menos vivo en las religiosas de la comunidad de Grandchamp, en las retiradas de Pomeyrol, en las *Marien Schwestern* de Darmstadt o los benedictinos anglicanos de Nashdom.

Tanto en un campo como en otro hay indudablemente voluntad de comprensión: se

1. El Obispo de Autun prestó a los monjes protestantes de Taizé la iglesia parroquial del pueblo para que celebraran en ella sus oficios.

reconoce en los destinos de los otros hermanos la obra de Dios. Resulta de ello un número creciente, extraordinario, de contactos, de reuniones, de pequeños congresos en los que representantes de una u otra Iglesia someten a consideración los grandes problemas. La efervescencia observada ya en ese sentido no deja de crecer desde el fin de la Segunda Guerra Mundial. La «Asociación de la Amistad por las Religiones», multiplica los contactos y reuniones. Igual ocurre en las abadías cistercienses y benedictinas. Fue en el curso de una de estas reuniones, en la Trapa de Dombes, donde Roger Schutz se precisó a sí mismo su vocación de unidad. Las Conversaciones de la Trapa, nacidas por iniciativa del Padre Couturier, se hicieron sistemáticas al iniciarse en Chatelard, cerca de Francheville (Ródano), sesiones regulares para la formación de sacerdotes con vistas a los contactos ecuménicos. Igual ocurre en el Instituto de Bossey, cerca de Ginebra, donde los protestantes que reciben una formación ecuménica mantienen contacto asimismo con muchos católicos.[1]

La huella de estos encuentros entre católicos y protestantes es profunda. Es asombroso ver cómo entre 1945 y 1958 van apareciendo obras en las que protestantes, ortodoxos y católicos colaboran y confrontan sus posiciones. La primera en fecha, y una de las más importantes, es el cuaderno de «Présences», *Protestantisme français,* cuyo iniciador fue un escritor católico, y donde, junto a quince representantes del pensamiento protestante, exponía la actitud católica el Padre Danielou, jesuita. Desde entonces han seguido muchos otros, como el diálogo *Unidad cristiana y tolerancia religiosa,* en el que el Padre Couturier, Jean Guitton, Gabriel Marcel y André Latreille, colaboraban con los pastores Cadier, Delpech, Thurian. O el díptico originalísimo constituido por la correspondencia entre un sacerdote, Monseñor Cristiani, y un pastor, Jean Rilliet, reunida bajo los títulos de: *Católicos, protestantes, hermanos a pesar de todo,* y *Católicos, protestantes. Los obstáculos.* Diálogos del mismo tipo se emprendieron en Suiza, en torno de la Fraternidad San Juan, de los Pastores Baumlin y Zwicki. También en los Estados Unidos, entre el reverendo Dick Hall, ministro baptista del sur, y Monseñor Gerald O'Hara, Arzobispo de Savannah en Georgia; en 1954, con ocasión del 900 aniversario del Cisma griego, hubo también conversaciones entre Monseñor Atenágoras Kokkinatis, obispo ortodoxo, y el Cardenal Mac Intyre, Arzobispo de Los Angeles. Incluso se ha mostrado en la célebre sección «Cartas al Director» del diario inglés *The Times,* una confrontación de opiniones sobre los temas teológicos que separan a anglicanos, protestantes y católicos.

¿Cuál era, en 1958, el resultado de tantos esfuerzos generosos? El terreno parece preparado para que se produzca un paso decisivo. Uno de los más claros signos de la evolución de los espíritus se observa quizás en el cambio de significación de la palabra *ecuménico.* Sabemos que etimológicamente significa *universal,* pero hace cuarenta años la palabra aún era muy escasamente utilizada.[1] Su empleo para caracterizar al Consejo de las iglesias ha contribuido a popularizarla. A medida que pasaban los años se iba afirmando una voluntad de unión fraternal, y el término se iba enriqueciendo con resonancias sentimentales y espirituales: no se refiere sólo al hecho de la universalidad de un movimiento, de una asamblea, sino que traduce ya un estado del alma. El ecumenismo es ahora un impulso hacia la unidad, un esfuerzo para establecer entre todos los cristianos un clima de afecto fraternal. Implica no sólo una atención hacia el mundo entero, sino una actitud del alma, acogedora y fraternal.[2] Y la gene-

1. Durante diez años, la presencia en Bossey de Suzanne de Dietrich, eminente comentadora de la *Biblia,* contribuyó a hacer también de esta casa un importante centro de estudios bíblicos.

1. Con cierta gracia, el pastor Marc Boegner ha dicho que a veces se le confunde con *económico...*

2. Véase la interesante nota del pastor Visser't Hooft sobre el sentido del término «ecumenismo»

ralización de otra palabra que viene a sustituir al lenguaje polémico y crítico, la palabra *diálogo*, no es menos reveladora del cambio de clima. El empleo de esta palabra es ahora constante y creciente.

Conviene, sin embargo, mostrar cierta reserva y no dejarse arrebatar por el optimismo. Hemos visto cómo la evolución hacia el ecumenismo provocaba a veces reacciones en sentido contrario dentro del catolicismo. Hemos visto también que el ecumenismo protestante encuentra igualmente una oposición irreductible en algunos grupos de sus mismas iglesias. Un ecumenismo orientado a la unión global de todos los cristianos no contaría con el asentimiento de todos los bautizados. El foso abierto por siglos de separación entre los cristianos de las diversas confesiones y obediencias es demasiado profundo para ser colmado en unas decenas de años. Será preciso realizar un esfuerzo profundo, tanto de una parte como de la otra, para definir lo que separa y lo que une, para poner fin a prejuicios a veces tan fuertes como los argumentos. Los antagonismos religiosos están a menudo tan arraigados en los antagonismos nacionales o sociales, que sería inconcebible que pudieran ser arrancados en una o dos generaciones.[1]

En este delicado juego de búsqueda recíproca y de aproximaciones es posible que una decisión tomada por un campo u otro, en la plenitud de lo que él considera sus más sagrados derechos, choque tan vivamente con el otro que resulte perjudicado el impulso ecuménico en sí. Por ejemplo, la proclamación del Dogma de la Asunción, el 1 de noviembre de 1950, «fue —dice el Padre Congar— un duro golpe para las actividades ecuménicas. En muchos lugares dejaron de existir grupos que antes se habían manifestado activos[1]»: pero, ¿qué católico ignora que, al proclamar el Dogma de la Asunción, Pío XII habría obrado en la plenitud de su autoridad infalible y según la línea de la Tradición?

Dificultades como ésta siguen siendo posibles mientras no se alcance la «paz creadora» de que habla Matthias Laros, sucesor de Max Metzger al frente de *Una Sancta*, una paz que haría de los creyentes de las diversas confesiones, e incluso de estas confesiones mismas, ya no rivales o vecinos que se limitan a tolerarse, sino colaboradores que se prestan mutuamente ayuda para ser plenamente fieles a la verdad y a la caridad de Cristo. La unidad cristiana sólo podrá hacerse mediante una renovación profunda de todo el Cristianismo, sea cual sea la forma en que se presente. Un hombre, en 1958, lo comprendió y lo dijo. Se llamaba Angelo Roncalli.

La hora de Juan XXIII

El 25 de enero de 1959 el Papa Juan XXIII fue a la basílica de San Pablo Extramuros para celebrar allí la misa, no lejos del lugar donde se consumó el martirio del Apóstol de los Gentiles. Acababa la Semana de la Unidad, a cuyas oraciones se había asociado siempre con fervor el Vicario de Cristo. Parecía normal esta salida del Vaticano, la décima después de su elección, que señalaba de manera patente el interés del Pontífice por esta empresa mística. Los dieciséis Cardenales que habían sido invitados, todos de la Curia, creían que se trataba sólo de una de aquellas derogaciones del protocolo que tan gratas eran al Papa Roncalli.

Hacía tres meses que había ceñido la tiara el que los romanos llamaban ya fami-

en la gran *Historia del Movimiento ecuménico*, de House y Neill, citada en las notas bibliográficas.

1. «Resulta evidente que a los católicos de Inglaterra y de los Estados Unidos les cuesta mucho trabajo comprender el protestantismo de sus propios compatriotas, y que es difícil a un irlandés considerar a un protestante en general, y a un inglés en particular, como un ser plenamente humano», dice el Padre Tavard en *À la rencontre du protestantisme*, página 11.

1. *Chrétiens en dialogue*, página 11.

liarmente el «buen Papa Juan», y en este período había demostrado ya su asombrosa independencia frente a los usos más venerables y las sacrosantas tradiciones. Se le había visto pasear a pie por las calles de la ciudad y por la campiña romana, invitar a comer a un visitante o colaborador, brindar con los obreros que trabajaban en el palacio del Vaticano. La víspera de Navidad había ido a visitar a los enfermos de dos hospitales. Y todos estos gestos habían creado en torno de su figura un aura de leyenda familiar, que apreciaban los humildes, pero que no dejaba de desconcertar e incluso molestar a ciertas personas.

Los Cardenales no sospechaban, pues, que se pudiera tratar de un acontecimiento de importancia cuando, tras el oficio, se les comunicó discretamente que el Papa los convocaba en el antiguo monasterio adjunto a la nave moderna. Sólo uno, el Cardenal secretario de Estado, Tardini, estaba al corriente.[1] Lo que oyeron los sumergió en lo que Monseñor Veuillot llamó modestamente la sorpresa». Aquella noche se supo, por un comunicado de la Oficina de Prensa del Vaticano, que el Papa había participado a los Cardenales las reflexiones que le sugerían sus tres meses de pontificado. Como Obispo de Roma, se sentía inquieto por los graves problemas planteados por la extensión rápida de la aglomeración, causa de tantas dificultades. Como Pastor Supremo, se sentía angustiado ante los peligros que amenazaban a la vida espiritual de los fieles, ante los «errores que serpentean por aquí y por allá», y el deslumbramiento excesivo por los bienes materiales que el progreso técnico aumenta más que nunca. El Papa anunciaba tres decisiones para luchar contra estos peligros. Se reuniría sin tardanza un Sínodo diocesano para estudiar la vida de las almas en la ciudad de Roma. El Código de Derecho Canónico, que databa de 1917, sería puesto al día y rejuvenecido. Y se convocaría un Concilio ecuménico para estudiar en conjunto los problemas planteados a la Iglesia. Desde luego, la decisión que dejó más estupefactos a los purpurados asistentes fue la tercera. ¡Un Concilio! El tronar del cañón de los piamonteses en la Puerta Santa había suspendido el del Vaticano hacía ochenta y ocho años. Y varias veces se había hablado de reanudarlo, pero sin llegar a ninguna decisión. A muchos, *in petto*, la medida les parecía bastante imprudente.

Pero el comunicado oficial que apareció en *L'Osservatore Romano*, de 26 de enero contenía una frase que, de inmediato, fue considerada aisladamente y suscitó comentarios. «En lo que concierne al Concilio ecuménico, según el pensamiento del Santo Padre, su objeto no será sólo el bien espiritual del pueblo cristiano, sino que quiere ser también una invitación a las Comunidades separadas para la búsqueda de la Unidad, que tantas almas anhelan hoy en tantas partes de la Tierra.» La frase era capital. El Vicario de Cristo no sólo reconocía el anhelo de unidad que sentían tantas almas, sino que lo adoptaba como suyo. Estas palabras, comprendidas en su exacto sentido, invitaban a todos los cristianos a una búsqueda en común de la Unidad[1] y comprometían a la Iglesia católica entera en esta búsqueda. La corriente ecuménica, que hasta entonces era preocupación de un cierto número de creyentes más o menos firmemente animados por las autoridades supremas, era desde entonces asumida por aquéllas y el Soberano Pontífice en persona.

¿Cómo había llegado el Papa Juan a este planteamiento del problema de la Unidad? Cuando era sólo un joven sacerdote había sido formado por uno de los Obispos más «avanzados» de Italia, el de Bérgamo, Mon-

1. Este detalle preciso le ha sido comunicado al autor por el Papa Juan XXIII personalmente, y desmiente la opinión que han manifestado varios autores de que el Papa habría telefoneado al Cardenal Tardini *después* de la reunión de San Pablo: «Si el Cardenal Tardini nos hubiera desaconsejado hablar, no habríamos dicho nada», declaró.

1. Un error de transcripción de algunos periódicos hizo creer que había prometido invitar al Concilio a las «Comunidades separadas».

señor Radini-Tedeschi, que compartía los puntos de vista de Monseñor Bonomelli. Más tarde, incorporado a la diplomacia pontificia como representante de la Santa Sede en Bulgaria, Turquía y Grecia, Angelo Roncalli, fiel a su temperamento acogedor, había establecido sólidas y amistosas relaciones con las autoridades religiosas ortodoxas de estos países, hasta el punto de que el patriarca ecuménico Atenágoras lo consideraba un verdadero amigo. En la mañana de Navidad de 1934, al pronunciar en la catedral católica de Sofía un discurso que era su adiós a Bulgaria, se había dirigido muy especialmente a los «hermanos separados», asegurándoles «esta fraternidad, esta sinceridad de sentimientos que Jesucristo enseña en el *Evangelio*», y proclamando su convicción...: «Finalmente no habrá más que un solo rebaño y un solo pastor, porque así lo quiere el Señor.» Durante su nunciatura en París, sus familiares le oyeron innumerables veces hablar de los tesoros espirituales de la iglesia ortodoxa (mostraba orgullosamente en su biblioteca gran número de libros sobre espiritualidad griega y rusa); le vieron interesarse por el Concilio de Florencia, que, en el siglo XV, logró la efímera fusión de orientales y latinos; le oyeron hablar con mucha atención y respeto de las iglesias protestantes de Francia, y del presidente de su Federación, el pastor Boegner. Y este ansia de unidad no lo abandonó cuando su nombramiento patriarcal lo colocó en la ciudad de Venecia, tan naturalmente abierta a los vientos de Oriente. En 1957, participando en un Congreso unionista de Palermo, intervino con fervor, citando en particular una frase de Dom Lambert Beauduin, el fundador de Amay-Chèvetogne, a quien llamaba «mi querido amigo belga»: «Hay que crear en Occidente un movimiento paralelo al de la Propagación de la Fe en favor de la reunión de las iglesias separadas.» Lo que venía a significar que había que dar a las masas el impulso decisivo para la unidad. Precisamente eso sería lo que iba a hacer el 25 de enero de 1959.

Hay que subrayar un aspecto importante en los comentarios y aclaraciones que, desde entonces, fueron precisando el proyecto del Papa Juan: no separó la obligación de trabajar en pro de la Unidad, de la de renovar la Iglesia, de la de «ponerla al día». La palabra *aggiornamento*, que se puso de moda, corresponde exactamente a las intenciones señaladas por muchos teólogos católicos, desde el Padre Congar, en su *Verdadera y falsa Reforma*, hasta los dirigentes alemanes de *Una Sancta*. La encíclica *Cathedram Petri*, del 29 de junio, asoció formalmente la idea de Unidad al «desarrollo de la fe católica, a la renovación moral de la vida cristiana de los fieles, a la adaptación de la disciplina eclesiástica a las necesidades y anhelos de nuestro tiempo»; y fue fácil comprobar que no se trataba de un cómodo sistema de aplazar el trabajo por la unidad *ad calendas graecas*.

La discusión de los esquemas del Concilio mostraría indiscutiblemente la profundidad de los puntos de vista de Juan XXIII. Al replantear el papel de los Obispos en la Iglesia, o el de los laicos, lo que se está realizando es realmente una aproximación a los «hermanos separados». Hoy ya nadie lo duda.

El llamamiento del Papa Juan resonó en el mundo y despertó un inmenso eco. El Reverendo Padre Villain ha relatado[1] cómo, hallándose en el Centro ecuménico de Bossey el 26 de enero de 1959, oyó al pastor Visser't Hooft leer el comunicado de *L'Osservatore Romano*, ante la profunda emoción de todos los asistentes. La Prensa portestante hizo innumerables comentarios. Muchos pastores escribieron a sus amigos católicos para comunicarles su alegría. En Constantinopla, el patriarca Atenágoras hizo una declaración entusiasta. Ocurrió incluso que algunos órganos de prensa multitudinaria fueron demasiado rápidos y anunciaron que el Concilio proyectado consagraría la reunión de todos los cristianos...

Se había dado el impulso decisivo. Y el Papa Juan, durante los meses siguientes, supo mantenerlo. Por medio de una declaración

1. En la reedición de 1963 de su *Initiation à L'Oecuménisme*.

precisó que había que prever tres etapas en el trabajo por la Unidad: «En principio, el acercamiento; luego, la toma de contacto; como fin, la reunión fraterna.» En conversaciones privadas o ante auditorios limitados el Papa se expresaba aún con menos reserva. El 29 de enero de 1959, hablando a los párrocos romanos, dijo: «No haremos un proceso histórico. No intentaremos ver quién tenía razón y quién estaba equivocado. Las responsabilidades están compartidas. Diremos sólo reunámonos, acabemos con las discusiones.» Y pronto los hechos siguieron a las palabras: Fundación de un *Secretariado por la Unidad*, junto a las grandes comisiones preparatorias del Concilio, confiado a dos «ecumenistas» célebres: el Padre Bea, convertido en Cardenal, y Monseñor Willebrands; anuncio de que serían admitidos en el Concilio observadores no-católicos. Y a esto respondieron gestos espectaculares de los «hermanos separados», como los viajes a Roma a visitar al Papa. Quedaba fuera de duda que un clima nuevo se había instaurado en toda la Tierra y entre todos los hombres que declaran ser de Cristo.

Con esta imagen luminosa se puede cerrar esta Historia de los esfuerzos realizados por los cristianos para que la Túnica de Cristo sea de nuevo inconsútil. Con el *Concilio Vaticano II* se escribiría una nueva página, porque se adoptarían en él decisiones irreversibles, porque supondría una toma de posición que no será posible abandonar. Y todo esto porque un sacerdote de corazón generoso, el hijo de un campesino italiano, decidió vivir la caridad de Cristo y hacer de ella el único imperativo válido en la marcha, durante tanto tiempo vacilante y difícil, hacia la unidad de los cristianos. En el umbral del Concilio, como el visitante lo ha visto en la Biblioteca Vaticana, como las multitudes de Roma lo vieron en las calles o en las prisiones, Angelo Roncalli avanza con las manos abiertas, con la sonrisa iluminando su rostro. Y dice: «Ved, hermanos, aquí está la Iglesia de Cristo.»[1]

Tresserve, agosto 1963.
Neuilly, febrero 1965.

1. Este capítulo, consagrado a la Historia de la Unidad, fue releído por el Padre Michalon, sucesor del Padre Couturier al frente del grupo *Unité Chrétienne*, a quien expresamos nuestro caluroso agradecimiento. El pastor Marc Boegner, cuya generosidad nos conmueve profundamente, ha aceptado leerlo también.

ANEJOS

1. Los Viejos Católicos

Los *Viejos Católicos* ocupan un lugar especial entre las comunidades cristianas separadas de Roma. Como su nombre indica, se proclaman católicos, tan católicos como los mismos católicos e incluso más que ellos, porque afirman ser fieles a la verdadera tradición, apartando todo lo que les parecen vanas innovaciones. Y especialmente el dogma de la Infalibilidad pontificia.

En el sentido estricto del término, en la historia, los Viejos Católicos son los que en 1871 se negaron a admitir la decisión del Concilio Vaticano. Su jefe fue el teólogo *Ignacio von Doellinger* (1799-1880), uno de los maestros de Tubingen, que había sido amigo de Moehler. Violentamente opuesto a la proclamación del dogma, se negó a someterse porque decía que «habían fabricado una nueva Iglesia». Sin embargo, a pesar de haber sido excomulgado, no deseaba romper totalmente con Roma, y aconsejaba a sus discípulos que se mantuvieran en el seno de la *Ecclesia Mater* para obrar allí según sus tesis. En realidad ocurrió que sus seguidores lo sobrepasaron rápidamente, hasta el punto de constituir una iglesia cismática llamada iglesia católica vieja, que, a manera de los ortodoxos, sólo reconoció como válidas las decisiones de los siete Concilios ecuménicos. Más tarde rechazó la confesión auricular, el celibato de los sacerdotes, y por añadidura (lo que suponía una actitud netamente protestante) eliminaron el culto a los santos y las indulgencias. Los ministros de esta iglesia lo eran por elección y los oficios se celebraban en lengua vulgar. El cisma se desarrolló especialmente en Alemania y la Europa central. Mientras tanto, en Suiza, donde se refugió momentáneamente otro adversario de la Infalibilidad Pontificia, el famoso Padre Hyacinthe Loison, se desencadenaba otro cisma semejante, el de los «Católicos Cristianos».

Los nuevos grupos chocaron pronto con el problema capital de todos los cismas: el de hacer consagrar a sus sacerdotes por un obispo legítimo, beneficiado incontestablemente de la sucesión apostólica. Se volvieron entonces hacia *Utrecht*. Allí subsistían otros cismáticos que tampoco reconocían la autoridad pontificia, pero éstos ¡desde la Bula *Unigenitus*! La diócesis de Utrecht había constituido en tiempos de la Reforma un islote católico en medio de un mar calvinista. Estaba considerada como tierra de misión, regida por lo tanto por un Vicario apostólico, y desde 1580 vinculada directamente a Roma, lo que había provocado algunas dificultades con el clero local. El jansenismo conoció en Utrecht un gran éxito, cosa que provocó en 1703-1705 un conflicto extremadamente violento con Roma. Un obispo misionero en suspenso, Varlet, obispo de Babilonia, se estableció en Utrecht y consagró arzobispo al jefe de los jansenistas que rechazaban la bula *Unigenitus*, Cornelius Steenhoven. La nueva iglesia se organizó entre 1723 y 1724, y tuvo su teólogo, Van Espen, antiguo profesor de Lovaina. La iglesia de Utrecht acogió con alegría a los jansenistas huidos de Francia. Hacia 1750 contaba tres diócesis.

Al dirigirse a la iglesia de Utrecht (a la que algunos, con extensión un poco abusiva, llaman también «Viejos Católicos») los discípulos de Doellinger y otros antiinfalibilistas estimaban que su clero adquiría legitimidad, puesto que el obispo Varlet, de donde partía la filiación, era ciertamente válido aunque en suspenso... El primer obispo «Viejo Católico» consagrado fue Reinkens, mientras en los «Católicos Cristianos» lo fue Herzog. Pero estos diferentes grupos cismáticos se dieron cuenta pronto de su debilidad, y en 1889, bajo el episcopado de Jean Eykamp, de Utrecht, se reunió un «pequeño Concilio» en el que se acordó la fusión de los tres grupos. Partiendo de la célebre máxima de San Vicente de Lerins, no admitían como base de fe más que «lo que había sido siempre creído y por todos creído en la Iglesia». Una declaración solemne recibió las adhesiones sucesivas de pequeñas formaciones que tenían ideas semejantes en Polonia, Bohemia, Croacia, etc. Al conjunto de todas estas pequeñas comunidades se le dio el nombre de «Viejos Católicos».

Cosa curiosa es que estos cismáticos, que acababan de separarse de la Iglesia católica, creían que el «Viejo Catolicismo» podría servir de norma a las grandes iglesias para comprenderse mejor y aproximarse entre sí. Doellinger, como hemos visto ya, era un ferviente partidario de la unión entre los cristianos, y teólogo no insignificante en la materia. La *Revista Internacional de Teología*, fundada en Zurich en 1893 por los Viejos Católicos, publica a menudo estudios de gran interés sobre los problemas de la Unión. Más aún: los Viejos Católicos organizaron desde 1875, asambleas, que hoy llamaríamos «ecuménicas» porque en ellas participaron representantes de varias iglesias protestantes y de la ortodoxia.

Incluso se realizó una tentativa de aproximación de los Viejos Católicos a la iglesia ortodoxa en 1902. Pero los ortodoxos más intransigentes los consideraban más o menos contaminados por el virus romano, y los Viejos Católicos, por su parte, reivindicaban orgullosamente su filiación de obispos y de fieles puros, libres de toda herejía, verdaderos católicos. Fue imposible, por lo tanto, la fusión, pero, a pesar de ello, las relaciones entre Viejos Católicos y ortodoxos siguieron siendo muy amistosas.

Repetidamente los Viejos Católicos se convirtieron en tema de actualidad. Ellos proporcionaron a Bismarck uno de los pretextos para desencadenar la *Kulturkampf*, cuando al prohibir los católicos a los teólogos cismáticos la enseñanza en las Universidades, Bismarck los apoyó, satisfecho del carácter «nacional» de la pequeña Iglesia. Y en lo más vivo de la disputa entre el Vaticano y Berlín, Bismarck pensó incluso en llamar al clero viejo-católico para sustituir al católico-romano. Lo mismo ocurrió en Suiza cuando estalló una pequeña *Kulturkampf*. Pero ni en Alemania ni en Suiza se llevó demasiado lejos la cuestión.

Se habló mucho de los Viejos Católicos con ocasión de la tentativa de unión en bloque del anglicanismo a Roma, obra de lord Halifax y del Padre Portal. Cuando León XIII declaró inválidas las ordenaciones anglicanas —con gran pesar por su parte— algunos se preguntaron qué ocurriría si los obispos anglicanos se hacían reconsagrar por los obispos «viejo-católicos». ¿Podría entonces sostener Roma que no se cumplía en ellos el requisito de la sucesión apostólica? En realidad la cuestión se planteó sólo en hipótesis, porque ningún obispo anglicano dudó de la validez de sus órdenes. Se comentó entonces que el doctor Lee, anglicano, fundador de la *Order of Corporata Reunion* (1877) se había hecho consagrar obispo católico en secreto, pero parece que fue por un obispo italiano y no por un obispo «viejo-católico.»

Pero donde los Viejos Católicos han manifestado más firmemente su presencia es precisamente en el movimiento ecuménico nacido desde 1910 en el seno del protestantismo y el anglicanismo. Inmediatamente se adhirieron al movimiento, y desde la constitución en 1948 del Consejo ecuménico de las iglesias han mantenido representantes en las Asambleas y hasta en el Secretariado general. Tienen así una importancia considerable, a pesar de su exiguo número, porque dentro del Consejo son ellos los que garantizan precisamente el carácter ecuménico. Si abandonaran al Consejo quedarían sólo dos participantes: los protestantes y la ortodoxia, y ya sabemos como no siempre están de acuerdo protestantes y ortodoxos sobre puntos muy importantes. Los Viejos Católicos son un poco el fiel de la balanza...

En nuestros días la iglesia de los Viejos Católicos cuenta con unos 600 000 fieles; de ellos, 360 000 en los Estados Unidos (cuatro obispados), 30 000 en Alemania y Austria, 30 000 en Suiza, 100 000 en Polonia. Son muy poco numerosos en Francia (donde algunos los confunden con los miembros de la «Pequeña iglesia» no concordataria. En Berna tienen una Facultad de Teología muy estimable. La *Revista Internacional de Teología* ha sobrevivido tras la muerte de su infatigable animador, el Padre (viejo-católico) Michaud, pero publica casi exclusivamente artículos en alemán o inglés. Los Viejos Católicos fueron

los primeros «hermanos separados» que mostraron públicamente su aprobación a la gran iniciativa de Juan XXIII cuando el Papa señaló que uno de los fines del Concilio era el ecumenismo. En los últimos tiempos se han mantenido interesantes coloquios entre católicos y viejos católicos. Los Viejos Católicos han tenido un observador en el Concilio desde la primera sesión.

II. Pequeño repertorio de las iglesias, herejías, denominaciones y sectas, fuera de la Iglesia Católica

Adventistas del Séptimo Día. — Secta o iglesia protestante, de origen norteamericano, fundada hacia 1840 por William Miller, y dotada de organización sólida por Ellen Gould White. Los adventistas esperan el próximo retorno de Cristo, celebran el *Sabbat* (sábado) en lugar del domingo, ciñen su doctrina insistentemente sobre la *Biblia,* y tienen sobre el más allá concepciones personales. Hay un millón de adventistas. Están reconocidos por los protestantes. Participan en el Consejo ecuménico de las iglesias.

Amigos del Hombre. — Secta que se proclama «Ejército del Eterno» o «Iglesia del reino de Dios». Fundada en 1916 por disidentes de los *Testigos de Jehovah.* La doctrina, muy sencilla, afirma la inmortalidad del alma si se sabe evitar el pecado y no «ofender al cuerpo». Sus adeptos practican algunos usos naturistas. Está lejos del marco de una verdadera religión, y los protestantes en general no admiten a los Amigos del Hombre entre sus iglesias.

Anabaptistas. — Grupos protestantes constituidos, sin vínculos entre sí, en Alemania, en Suiza y en Holanda, en la época de la Reforma. Su rasgo común era el bautismo adulto y el re-bautismo de los convertidos. Su doctrina era muy vaga. Sucumbieron en gran número en manos de los otros grupos protestantes durante la Guerra de los Campesinos, y más tarde en la loca tentativa de la «Ciudad de Dios» de Leyde. La corriente anabaptista resurgió en el *mennonismo.* (Véase esta palabra.)

Anglicanos. — Fieles de la iglesia instituida en Inglaterra por el cisma de Enrique VIII, y gradualmente infiltrada de protestantismo. El *Bill de los Treinta y Nueve Artículos,* de 1563, constituye la profesión de fe anglicana, pero de hecho se señalan tres tendencias en el seno del anglicanismo: alta iglesia, baja iglesia e iglesia amplia. En torno de la *Church of England* se agrupa la Comunión anglicana, que comprende especialmente los episcopalianos de los Estados Unidos. En total hay unos 30 millones de anglicanos.

Armenios. — Cristianos de Oriente, instalados en las estribaciones del Cáucaso y en el Taurus, adeptos desde el año 551 a un monofisismo más verbal que doctrinal. La iglesia armenia fue atrozmente perseguida por los turcos. Cuenta hoy unos tres millones y medio de fieles. (Existen también armenios católicos.)

Arminianos. — Calvinistas que descienden de Arminius, profesor en Leyde, que a principios del siglo XVII sostenía tesis amplias sobre la predestinación en contra de Gomar, partidario de tesis muy estrictas. Fueron condenados en el Sínodo de Dordrecht, en 1619. Quedan en nuestros días algunas pequeñas comunidades arminianas que agrupan a unos 25 000 fieles.

Baptistas. — Grupos protestantes constituidos en el siglo XVIII fuera de las iglesias establecidas y de las principales profesiones de fe bajo influencias arminianas y anabaptistas, primero en Inglaterra, luego en los Estados Unidos. Su principal signo distintivo es el bautismo de los adultos. Su *credo* es muy sencillo, basado únicamente sobre la *Biblia,* y más

particularmente sobre el *Evangelio*. Esta simplicidad doctrinal explica su éxito en los Estados Unidos, donde son la primera denominación protestante. Están divididos en numerosísimas ramas, no todas adheridas a la Unión baptista mundial. En total suman unos 30 ó 40 millones.

Baptistas del Sur. — El grupo baptista más fuerte de los Estados Unidos, con al menos siete millones de fieles, en gran mayoría negros, de tendencia «fundamentalista», que han mantenido durante mucho tiempo una actitud de desconfianza hacia las otras iglesias, incluso protestantes. Son antiecumenistas.

Calvinistas. — Protestantes seguidores de Juan Calvino. Ninguna iglesia lleva el nombre de «calvinista», pero la doctrina calvinista ha sido adoptada por numerosas iglesias que se declaran «reformadas» o «presbiterianas» (30 a 40 millones de fieles), y sobre todo ejerce una gran influencia sobre todas las formas de protestantismo. (Véanse las palabras *Reformados, Presbiterianos, Puritanos.*)

Congregacionalistas. — Protestantes de diversos orígenes (especialmente presbiterianos y anglicanos) que se oponen a la vez, en su concepción de la iglesia, a los presbiterianos y a los episcopalianos. Para ellos toda autoridad reposa en la iglesia local, sin que haya sobre ella ninguna jerarquía, ni siquiera electiva. Llegó a los Estados Unidos con los «Padres Peregrinos» del *Mayflower*. El congregacionalismo ejerce hoy en los Estados Unidos una influencia mucho mayor de lo que su número (sólo millón y medio) podría hacer suponer.

Coptos. — Cristianos de Egipto, descendientes de los antiguos fellahs faraónicos y de los cristianos de los primeros siglos, que tenían su centro en Alejandría. Adoptaron el *monofisismo jacobita* (véanse estas palabras) por influencia de Jacobo Baradai, y resistieron toda clase de presiones ejercidas por el Islam. Son unos cuatro millones (existen también coptos católicos).

Cuáqueros. — Miembros (protestantes) de la «Sociedad de los Amigos», llamados cuáqueros. Fundados en el siglo XVII, en Inglaterra, por George Fox, se instalaron en los Estados Unidos. Fueron renovados a principios del siglo XIX, por Benezet, Grellet, Woolmans y Whitter. Practican un Cristianismo desnudo, basado en la meditación silenciosa y la espera de la luz interior. Su moral es muy austera. Son unos 200 000, establecidos sobre todo en Inglaterra y Estados Unidos. Su acción social y caritativa ha valido el Premio Nobel a dos de sus comités del «Socorro Cuáquero».

Darbistas. — Secta protestante fundada a principios del siglo XIX por el ministro anglicano John Nelson Darby, que se unió a los *Hermanos de Plymouth* (véase esta palabra). Darby enseñaba un protestantismo renovado, simplificado, basado en el fervor personal y la amistad fraterna. No admitía ninguna organización eclesiástica, y reducía el culto al ágape del pan y el vino y a la oración pública. Quedan unos 300 000 darbistas en todo el mundo. La influencia de las misiones darbistas ha sido muy notable en los medios protestantes que se han mantenido fieles a las viejas iglesias, por ejemplo, los calvinistas de los Cévennes.

Discípulos de Cristo. — En los Estados Unidos. Variedades baptistas *(Reform baptists)* fundadas a principios del siglo XIX con el deseo de vivir plenamente un Cristianismo primitivo. Se desarrollaron en el momento de la expansión hacia el Oeste, donde desempeñaron un papel de apóstoles. En nuestros días, influidos por las ideas liberales, han arraigado especialmente en los medios intelectuales: fuerte armazón moral y sentido social. Muy ecuménicos y hostiles a la desunión entre los cristianos. Son aproximadamente un millón y medio.

Dukhoboros. — O «Cristianos Espirituales»: sectarios rusos fundados en el siglo XVIII, partidarios de una religión interior, sin culto,

sin iglesias, sin iconos. Perseguidos al principio por Moscú, acabaron establecidos por Alejandro I a orillas del Mar Negro, hacia 1820-1826. Por diversos rasgos semejan a los cuáqueros. Su número es desconocido, pero sin duda no muy considerable.

Ejército de Salvación. — Formación protestante célebre por su organización de tipo militar, por sus uniformes, y sobre todo por sus grandes realizaciones sociales. Fue fundada por William Booth a fines del siglo XIX, y se ha extendido por todo el mundo. Algunos autores la consideran como una secta; no tiene verdaderos dogmas y se limita a aconsejar a sus adeptos una vida espiritual basada en la caridad.

Episcopalianos. — Parte de la Comunión anglicana establecida en los Estados Unidos y que por este motivo no puede estar unida a la Corona inglesa, pero que guarda la profesión de fe de los 39 artículos y los usos del anglicanismo. La iglesia protestante episcopaliana cuenta con un millón y medio de fieles y tiene gran influencia.

Etíopes. — Cristianos del Africa del Nordeste. Una de las iglesias cristianas más antiguas del mundo. Se adhirió al monofisismo en el siglo VI, por influencia egipcia, y permanece en él, al menos teóricamente. Cuenta de cuatro a siete millones de fieles. La iglesia etíope forma cuerpo con la nación y ha conservado caracteres propios y una liturgia de gran originalidad. (Existen también etíopes católicos y protestantes.)

Evangélicos. — Este término no designa una denominación. El calificativo ha sido adoptado por la mayor parte de los protestantes. Se aplica especialmente a los calvinistas hostiles a la corriente liberal (en este sentido se aproxima a los *fundamentalistas*). Pero hay también iglesias metodistas, baptistas y pentecostistas que se lo atribuyen. En Inglaterra, los «evangelistas» eran, hacia 1800, anglicanos fervientes, a veces influenciados por el metodismo, que querían renovar la *Church of England*. En nuestros días el término «evangélicos» designa a los miembros de la *Low Church* (baja iglesia).

Fundamentalistas. — Este término no designa en los Estados Unidos una iglesia o una denominación, sino una actitud espiritual que corresponde a lo que los católicos llaman «integrismo»: fe rígida, interpretación literal de la *Biblia*, moral austera, etc. El fundamentalismo puede encontrarse tanto entre los presbiterianos como entre los baptistas o metodistas. Los Estados del Sur de la Unión son más fundamentalistas que los del Norte, que son liberales.

Hermanos hutterianos, Hermanos moravos, Hermanos de Plymouth. — (Véanse las palabras *Hutterianos, Moravos, Plymouth.*)

Hinschistas. — Pequeños grupos de calvinistas disidentes de la región de Montpellier. «La iglesia evangélica hinschista» fue fundada por Coraly Hinsch, a mediados del siglo XIX. Tiene una teología dualista e insiste mucho sobre los dones del Espíritu Santo. Los hinschistas han desarrollado también actividad social.

Hutterianos. — Variedad muy estricta de los luteranos, influida por el pietismo y por el baptismo. Los «Hermanos hutterianos» fueron fundados a principios del siglo XVII por Hutter, pero apenas se había hablado de ellos hasta que en 1945 abandonaron Alemania y se instalaron en el Paraguay, donde han logrado extraordinario éxito: 450 comunidades, con unos 100 000 adeptos.

Irvingianos. — Secta protestante fundada a principios del siglo XIX por el pastor presbiteriano escocés Eduardo Irving con el nombre de «iglesia católica apostólica». Pretende reconstituir la iglesia primitiva, incluso en sus fenómenos carismáticos de profecía y don de

lenguas. Pronto Irving superpuso a una fe muy simple una práctica basada en los siete sacramentos, y una organización eclesiástica muy complicada con una liturgia imitada de la bizantina. Esta teología ambigua no aseguró el éxito de la secta, que cuenta apenas 50 000 adeptos. (Véase *Neo-apostólicos*.)

Jacobitas. — Cristianos de Oriente que se consideran sucesores de Jacobo Baradai, «Jacobo el andrajoso», asombroso personaje que en el siglo VI organizó la resistencia del monofisismo contra las represiones bizantinas. Los coptos de Egipto y los etíopes son jacobitas.

Joanitas. — Una de las numerosas sectas surgidas recientemente en la Rusia soviética. Seguidores del Bienaventurado Juan de Cronstadt, gran figura de apóstol popular y de místico, de inicios del siglo XX. Los joanitas ven en él una reencarnación de Cristo.

Luteranos. — Protestantes. Seguidores de Martín Lutero. Los luteranos constituyen la mayor agrupación protestante, unos 75 millones de fieles, extendidos especialmente por Alemania, Países Escandinavos y Estados Unidos; divididos en iglesias según los países y las tendencias doctrinales. En los Estados Unidos están agrupados en Sínodos. El de Missouri es el más importante.

Mennonitas. — Protestantes cuyas comunidades fueron fundadas a mediados del siglo XVI por el antiguo sacerdote católico holandés Menno Simons, con espíritu semejante a los «espiritualistas» de la Edad Media y a los «alumbrados» españoles. Recogió los restos del anabaptismo. El bautismo adulto y el re-bautismo de los convertidos, un *credo* extremadamente amplio y una gran simplicidad de vida son sus caracteres. Sus fieles son unos 500 000, establecidos principalmente en los Estados Unidos y en Canadá.

Metodistas. — Surgidos del movimiento del antiguo anglicano Wesley, en la segunda mitad del siglo XVIII, profesan un Cristianismo sin doctrina, reducido a amplios principios de caridad, de moral, de piedad. Están, sin embargo, agrupados en iglesias, unas cuarenta aproximadamente, reunidas en su mayoría, desde 1951, en el «Consejo metodista mundial». Hay unos 30 millones de metodistas, dos tercios de ellos en los Estados Unidos.

Monofisitas. — Adoptaron las tesis de algunos teólogos del siglo V (Dioscoro, Eutiques), que no reconocen más que una sola naturaleza en la persona de Cristo: la divina. Condenados en el año 451 por el Concilio de Calcedonia, los monofisitas resistieron la presión bizantina, especialmente gracias a los esfuerzos de Jacobo Baradai (véase *Jacobitas*). Tres iglesias importantes permanecen aún en el monofisismo, al menos verbalmente, la de los *Armenios*, la de los *Coptos* y la de los *Etíopes*. (Véanse estas tres palabras.)

Moravos. — Descendientes de grupos hussitas, instalados especialmente en Moravia, unidos a la Confesión de Augsburgo (luterana), han seguido sin embargo, formando comunidades autónomas en Bohemia, Inglaterra, Alemania, Estados Unidos y América del Sur. Son sólo 1 500 000 aproximadamente, pero despliegan gran actividad en las Misiones.

Mormones. — Aunque en los Estados Unidos están reconocidos como iglesia, los protestantes consideran generalmente a los mormones como heréticos, porque a la revelación bíblica añaden otra, la del «Libro de los Mormones», que les dio a principios del siglo XIX Joseph Smith. Durante mucho tiempo fueron célebres por la práctica de la poligamia «bíblica». Su huida a través de la Unión, su instalación cerca del Gran Lago Salado, fueron también hechos notorios. Hoy, vueltos a la monogamia, los mormones se distinguen apenas de variedades protestantes, como los cuáqueros y ciertos metodistas. Tienen, sin embargo, dogmas y usos propios, unos tomados del judaísmo, otros originales, como el bautismo de los muertos por procuración.

Neo-apostólicos. — Las Comunidades neoapostólicas nacieron en 1860 de una disidencia de los apostólicos irvingianos. Fueron organizadas por Niehans y Bischoff. Declaran ser, ellos solos, la verdadera iglesia. Mantienen numerosos elementos del irvingismo, pero sólo tienen tres sacramentos. Conceden una importancia enorme al «Apóstol», su jefe, que dispone del derecho de salvar las almas. Muchos de ellos creen inminente el retorno de Cristo. Los neoapostólicos suman un total aproximado de 540 000 fieles.

Nestorianos. — Cristianos de Oriente que descienden de los seguidores de Nestorio, hereje del siglo V, que distinguía radicalmente entre Dios y el hombre en la persona de Cristo, se negaba a atribuir a Dios los caracteres del hombre Jesús, y concluía que la Virgen María no es la «Madre de Dios» (Theotokos), sino sólo la «Madre de Jesús». Condenados por el Concilio de Efeso en el año 431, los nestorianos subsisten en pequeños grupos en Mesopotamia y la India.

Ortodoxos. — Este término (que significa: «que enseña la recta fe») designa a los cristianos separados de Roma por el cisma griego de 1054. Están separados de los católicos por puntos menores de su doctrina, pero no son herejes. Los ortodoxos cuentan entre 150 y 180 millones de fieles, agrupados en iglesias «autocéfalas», sobre las que conserva una primacía de honor el patriarca de Constantinopla. Ocupan la Europa balcánica y Rusia, y mantienen fuertes grupos en la Europa occidental y los Estados Unidos.

En el protestantismo, el término *ortodoxo* resulta sinónimo de *fundamentalista*, y significa «antiliberal».

En las pequeñas iglesias de la India se da el nombre de ortodoxos a jacobitas que se oponen a la corriente de protestantización que atrae desde hace tiempo a algunos grupos monofisitas.

Pentecostistas. — Las Comunidades de Pentecostés, o «Asambleas de Dios», son las sectas protestantes de más vitalidad. Fueron fundadas a principios del siglo XX por el minero galés Evan Roberts y el pastor baptista negro W. J. Seymour. Su religión se basa en la certeza de que el Espíritu Santo la guía, y esto se manifiesta por medio de curaciones milagrosas y don de lenguas. La práctica es muy sencilla y se basa en una caridad fraternal muy activa. Hay entre 4 y 10 millones de pentecostistas. En América, y especialmente en Chile, se hallan en franco avance.

Pequeña Iglesia. — Son minúsculos grupos cismáticos que se separaron de Roma porque se negaban a admitir el concordato de Napoleón. Quedan algunos millares, sobre todo en Charentes y Lyón, y afirman su absoluta ortodoxia católica. (Una parte ha vuelto a la Iglesia católica en 1963-1964.)

Pietistas. — Elementos del protestantismo, y sobre todo del luteranismo alemán, que fundamentan lo esencial de la vida religiosa en la piedad personal. El movimiento pietista tuvo una gran importancia en el siglo XVIII, con el Conde Von Zinzendorf y sus émulos de Herrnhut, pero jamás ha constituido una iglesia autónoma. En nuestros días se pueden relacionar con el pietismo los *Hermanos Moravos*. (Véase esta palabra.)

Plymouth. — Los «Hermanos de Plymouth» eran, a fines del siglo XVIII, un conjunto de pequeñas comunidades pietistas un poco análogas a los Hermanos Moravos. John Walkes les dio el primer impulso. Luego fueron vinculándose a Darby, y hoy no se distinguen de los *Darbistas* (véase esta palabra). En los Estados Unidos se emplea mucho la designación «Hermanos de Plymouth».

Presbiterianos. — Pueden llamarse presbiterianos todos los protestantes que admiten como organización de la Iglesia el sistema de «presbyterium», establecido por Calvino (Consejos de pastores y laicos). Es decir, los que no son ni episcopalianos ni congregacionalistas. En realidad el término designa a los calvinistas de

Escocia, de Inglaterra y de América, cuyos homólogos en la Europa continental son los llamados «reformados».

Puritanos. — Protestantes muy austeros. Históricamente hablando, los puritanos son presbiterianos rigurosos que dominaron durante un tiempo Inglaterra con los Cabezas Redondas de Cromwell, y que participaron en la primera colonización de los Estados Unidos como pasajeros del *Mayflower*. Pero jamás han existido iglesias puritanas. El puritanismo es también, en un sentido amplio, una actitud espiritual cuya influencia ha sido considerable en todo el protestantismo, y que no está muy alejado del jansenismo católico.

Rearme moral. — Formación original que no es ni iglesia ni secta. Fue fundada con el nombre de «Grupos de Oxford» tras la Primera Guerra Mundial por el pastor luterano Frank Buchman. El R.A.M. no es dogmático pero acentúa la importancia del testimonio personal y de la fraternidad humana vivida. Muy claramente protestante en sus inicios, ha mostrado luego tendencia a abrirse a los cristianos no-protestantes, y hoy incluso a los no-cristianos.

Reformados. — Término que designa en general a los calvinistas de Francia, Suiza y los Países Bajos, Alemania, Europa central. Corresponde a los presbiterianos de los países anglosajones.

Skoptsy (Castrados). — Extraña secta rusa que practica la castración para evitar el riesgo del pecado de la carne. Según la *Gran Enciclopedia Soviética,* en 1930 aún existían adeptos.

Testigos de Jehovah. — Secta surgida de los *Adventistas del Séptimo Día,* que la mayoría de los protestantes se niegan a admitir entre sus iglesias. Los Testigos, violentamente antitrinitarios, no reconocen más que al Dios de la *Biblia,* y rechazan toda otra revelación, niegan la inmortalidad del alma y son vigorosamente pacifistas. Gracias a una excelente organización y a un sentido real del apostolado han hecho grandes progresos, especialmente de 1925 a 1955.

Unitarianos. — Grupos surgidos de diversas confesiones protestantes. Su hostilidad al dogma de la Santísima Trinidad prolonga las herejías de los primeros siglos y el socinianismo del siglo XVI. Instalados en los Estados Unidos hicieron su centro de la Universidad de Harvard. El unitarismo ha evolucionado en el sentido de un Cristianismo sin dogmas, moral y social. Hay unos 125 000 unitarianos declarados en los Estados Unidos, y 40 000 en Inglaterra.

Valdenses. — Descendientes de los herejes de la Edad Media llamados «Pobres de Lyón», que en pequeños grupos han sobrevivido a las persecuciones en los altos valles alpinos. En nuestra época, unidos a la iglesia reformada de Italia, ejercen una cierta influencia intelectual.

Viejos Católicos. — Cismáticos que abandonaron el catolicismo romano por negarse a admitir el dogma de la Infalibilidad Pontificia (1871). A continuación se unieron a la iglesia jansenista de Utrecht. Se fueron protestantizando cada vez más. Son hoy unos 600 000, de ellos 360 000 en los Estados Unidos.

Viejos creyentes. — Cristianos rusos separados de la iglesia ortodoxa oficial después del cisma del Raskol, en el siglo XVII, porque no admitían ciertas innovaciones. Muy perseguidos por los soviets, quedan ahora unos 20 millones, divididos en varias formaciones. La principal de estas formaciones es la iglesia ortodoxa «viejo-creyente».

Verdaderos cristianos ortodoxos. — Una de las numerosas sectas surgidas en Rusia desde hace medio siglo. Hostiles a todas las formas del comunismo oficial, viven sin embargo en comunidades muy unidas; se niegan a considerarse como una iglesia, y esperan el inminente fin del mundo. (Como los *Adventistas del Séptimo Día,* entre los protestantes.)

INDICACIONES BIBLIOGRAFICAS

Como en los demás tomos de esta HISTORIA, las «Indicaciones Bibliográficas» no aspiran en absoluto a dar una «bibliografía» completa de la cuestión, sino sólo a guiar al lector que desee profundizar en alguno de los temas abordados en esta obra. Nos limitamos, pues, a dar una relación de obras que puedan satisfacer este deseo, sin poder citar todas las que nos han sido personalmente útiles para escribir estos capítulos.

HISTORIA GENERAL

Para situar los acontecimientos religiosos en su marco general, político, sociológico, ideológico, recomendamos al lector los dos primeros tomos de *La Iglesia de las Revoluciones:* I, «Frente a nuevos destinos»; II, «Un combate por Dios», así como a las obras generales indicadas en la Bibliografía de estos dos volúmenes.

HISTORIA RELIGIOSA

Muchas de las obras indicadas en los dos tomos precedentes son útiles también por lo que a éste se refiere. Especialmente las grandes enciclopedias, por ejemplo, la *Enciclopedia cattolica*, que contiene noticias detalladas y en general objetivas sobre todas las iglesias separadas; la *Encyclopedia Britannica* es una mina inagotable, especialmente sobre los diversos aspectos del protestantismo, con artículos que son verdaderos libros. También el *Dictionnaire Encyclopédique Larousse* (en su última edición) contiene sobre estos temas notas que, aunque más cortas, son también excelentes. Aún es útil también la *Encyclopédie de Sciences religieuses*, de F. Lichtenberger (1876-1882). En nuestros dos anteriores tomos indicamos las revistas que se interesan particularmente por cuestiones religiosas. Añadamos *L'Actualité religieuse* e *Informations catholiques internationales*, que consagran sistemáticamente una parte de sus entregas a informar sobre los «hermanos separados», a los que han consagrado repetidos «informes documentales». También *Le Christ au monde* se interesa por sus métodos de apostolado.

No existe —o al menos no la conocemos— una obra que trate en conjunto del tema de este libro, es decir, que procure dar un cuadro lo bastante completo de todas las formas de Cristianismo que existen fuera del catolicismo. Para encontrar cuadros de conjunto hay que dirigirse a los grandes manuales de *Historia de las Religiones*, generalmente bastante sucintos. El libro que se acerca más a nuestro propósito es *Oecuménisme*, de Gérard Viate (París, 1964), breve pero bien informado y de un tono muy justo. En cierta medida, *Introduction à l'oecuménisme* (reed. París, 1964), del Padre Maurice Villain, obedece a un propósito semejante. En compensación existen, desde hace algunos años, numerosas obras que, aun sin intentar trazar cuadros completos, abren perspectivas luminosas sobre los «hermanos separados». Desde el punto de vista católico, el modelo de estos libros que tanto han ayudado a comprender a «los otros cristianos» es el del Reverendo Padre Congar, *Chrétiens desunis* (1937), del que ya hemos hablado en el texto y sobre cuya importancia histórica insistiremos más adelante, en las notas bibliográficas del capítulo VI. Desde 1959 han aparecido numerosas obras de inspiración ecuménica, por ejemplo, *Le Christ écartelé* (París, 1964), en la que Jean Guitton expone observaciones interesantes, sin espíritu de sistema.

Para los datos estadísticos hemos utilizado el *World Christian Handbook*, que aparece en Nueva York; el *Bilan du Monde* (Tournai, edición de 1964); los números especiales de *Missi*, las informaciones aportadas por A. Bouffard en *Perspectives sur le monde* (Quebec, Canadá). Recordemos que se contradicen a porfía.

Capítulos I, II y III

PROTESTANTISMO

(LAS IGLESIAS, REPARTO MUNDIAL, LA VIDA DE LAS ALMAS)

Desde fines del año 1964, quien se interese por el protestantismo en sus diferentes aspectos dispone de un instrumento de trabajo notabilísimo. Se trata del tercer tomo de la *Histoire générale du Protestantisme*, de Émile G. Léonard, que dejó su autor casi acabado al morir y que terminó su colaborador Jean Boisset. Comienza en el siglo XVIII y termina en nuestros días. Se trata de una obra excelente. Lo más interesante de ella es que nos presenta todos los aspectos del protestantismo mundial, y no se limita a una iglesia o a una Federación de iglesias. Desgraciadamente su plan es poco claro. La parte contemporánea está más esbozada que tratada realmente; se notan olvidos notables (por ejemplo, en la lista de teólogos recientes no se encuentran ni Paul Tillich ni Oscar Cullmann); y sobre el movimiento ecuménico, una hostilidad apenas escondida impide al autor ser, ya no equitativo, sino incluso completo. (El Indice contiene un error curioso: Lord Halifax está dividido en dos personajes, ¡el de la tentativa de reunión en bloque de la iglesia anglicana y el de las Conversaciones de Malinas!) Por otra parte, la bibliografía que completa la obra es extraordinaria: 67 páginas en octavo de apretado texto. Una lista casi exhaustiva en todas las lenguas. Bastaría remitir a ella a nuestros lectores...

El gran trabajo de Émile G. Léonard deja evidentemente bien atrás a las obras anteriores, especialmente a la *Histoire du Christianisme* (de inspiración protestante), de Paul Fargues (1936-1939); la (abreviada) de Louis Emery (Bruselas, 1937). El mismo Émile G. Léonard ha escrito un pequeño *Que sais-je?: Histoire du Protestantisme* (París, 1960), demasiado centrado sobre Francia. Jacques Curvoisier, en su *Brève Histoire du Protestantisme* (Neuchatel y París, 1952), muy sumario, pero bien orientado. *Le Pèlerinage douloureux de l'Eglise fidèle à travers les âges*, de F. H. Broadbert (Yverdon, 1938), es una apologética «fundamentalista».

A los lectores católicos les recomendaremos algunas obras sucintas que constituyen una buena introducción a la historia de los «hermanos separados», todas escritas con el más amplio espíritu: G. Tavard, *Le Protestantisme* (Je sais, je crois, 1958); *A la rencontre du Protestantisme* (París, 1954); André D. Toledano, *L'Anglicanisme* (Je sais, je crois, 1957). A pesar del tono de su título, *Instabilité du Protestantisme*, de J. Dedieu (1928), contiene juicios acertados.

Pueden hallarse numerosas informaciones en publicaciones protestantes como *Réforme*, *Christianisme au XXe siècle*, y sobre todo en el *Boletín* trimestral de la Sociedad de Historia del Protestantismo, que viene apareciendo desde 1852.

Capítulo I

HIJAS DE LA REFORMA

Luteranos. — El *Luther*, de Lucien Febvre sigue siendo el más vivo y completo publicado en francés. Conviene ver las obras citadas más adelante sobre la Alemania religiosa y Escandinavia, y el libro de R. Jung, *Histoire résumée de l'Eglise luthérienne en France* (París, 1928). Antigua, pero útil aún, *Geschichte des Pietismus* (Bonn, 1880).

Calvinistas. — Jean Rillet, en su *Calvin* (París, 1964), nos ha dado una excelente visión de conjunto, junto a una buena bibliografía. No existe ninguna historia general del calvinismo desde sus orígenes hasta nuestros días. Hay que estudiar esta historia por separado en los diversos países (Francia, Escocia, Suiza, etc.). Véase Henri Clavier: *Études sur le Calvinisme* (1936).

Congregacionalistas. — F. L. Flagey, *Story of the Congregational Christian Churches* (Boston y Chicago, 1941).

Anglicanos. — El libro clásico es el del obispo anglicano Stephen Neil, *L'Anglicanisme et la Communion anglicane* (Londres, 1958; trad. francesa, París, 1962), que contiene una buena bibliografía. Muy objetivos, los libros católicos de G. Coolen (París, 1942) y André D. Toledano (París, 1957). Véase también, en inglés, F. W. Cornish (Londres, 1910), C. Garbett (1947 y 1950), y sobre todo el de J. R. H. Moorman (Londres, 1953).

Baptistas. — *The Life and Faith of the Baptists*, por H. W. Robinson (Londres, 1947); *Histoires des Eglises Baptistes dans le monde*, por G. Rousseau (París, 1951); *Story of the Mennonites* (Newton, 1957), por G. M. Smith; *Brève Histoire des Eglises mennonites*, pequeño manual (Montbeliard, 1954, reeditado después).

Metodistas. — Sobre Wesley y el metodismo hay una enorme bibliografía. Citaremos, en francés, *Wesley, maître d'un peuple*, de Agnès de la Gorce (París, 1940); los artículos de Jean Orcibal, especialmente en *Revue Historique;* los trabajos de Matthieu Lelièvre (París, 1923) y la curiosísima obra del Rvdo. Padre M. Piette, *La Reaction Wesleyenne dans l'évolution protestante* (Bruselas, 1925), con amplia bibliografía crítica. En inglés se podrían citar al menos cuarenta obras importantes, algunas de ellas monumentales, como *Histry of Methodism*, de Hurst, aparecida en Nueva York en 1891, que consta de siete grandes volúmenes.

Cuáqueros. — El pequeño volumen de Henry van Ellen, *George Fox et les Quakers*, con bibliografía (París, 1956), da todo lo esencial. Véase también W. Comfort (París, 1940); Magdeleine Lévy (París, 1945).

Iglesias nuevas y Sectas. — Desde hace unos años han aparecido numerosas publicaciones sobre este tema. Especialmente: *Les Sectes protestantes dans la France contemporaine*, por Jean Séguy (París, 1956); *L'Ofensive des Sectes*, por el Rvdo. Padre H. Ch. Chéry (París, 1954); *Faux prophètes et sectes d'aujourd'hui*, por Maurice Colinon (París, 1953), y del mismo autor, *Le Phénomène des Sectes* (París, 1959); *Rites modernes et foi catholique*, por G. Welter (París, 1950). De parte protestante, *L'Église des Sectes* (París, 1951), *Petites Églises et Grandes Sectes*, por Gerard Dagon (París, 1950); E. Gerber, *Le Mouvement adventiste* (París, 1950). Han aparecido obras en todas las lenguas; incluso un *Pequeño Diccionario de las Sectas*, publicado en español, en México, 1949, por el Padre Crivelli, S. J.

Capítulo II

EL MUNDO PROTESTANTE

Para este capítulo habría que citar no sólo los trabajos consagrados al estudio religioso de los diversos sectores geográficos del protestantismo, sino también obras generales sobre los países, cuando estas obras dedican especial atención al desarrollo de los movimientos religiosos.

Una visión de conjunto, sucinta pero acertada, de parte protestante, es la redactada por André Siegfried, del libro de Latreille y Siegfried, *Les Forces religieuses et la vie politique* (París, 1951).

Escandinavia. — J. G. Hoffmann, *Les Fondaments historiques des Églises du Nord* (Ginebra, s. f.). Una parte del reportaje de Jean Maurice, *Voyages chez les Protestants* (París, 1964), trata de Escandinavia, y otras de Alemania e Inglaterra.

Alemania. — Para el período anterior a 1898, el conocido libro de Georges Goyau, *L'Allemagne religieuse, Le Protestantisme*, que aún no ha sido superado. También F. Lichten-

berger, *Histoire des idées religieuses en Allemagne* (París, 1888). Para la época posterior, véanse la Historia de Alemania, las obras sobre Guillermo II y sobre Hitler, y diversos libros de R. d'Harcourt, F. Vermeil, H. Valloton, etc.

Inglaterra. — Dos buenos resúmenes en francés: *Histoire de l'Angleterre chrétienne,* de André D. Toledano (París, 1955), y *Les Eglises en Grande-Bretagne,* de Berthe Gavalda (París, 1959). Véase también la *Histoire de l'Église d'Angleterre,* de G. Coole (París, 1933). Y numerosas obras generales sobre la Historia de Inglaterra, especialmente las de Elie Halévy, Ch. Bastide, André Maurois y Jacques Chastenet (la de este último, París, 1965).

Francia. — Raoul Stephan ha realizado un estudio perfecto en su *Histoire du Protestantisme français* (París, 1961), de muy agradable lectura y completada por una buena bibliografía. La obra de Émile G. Léonard, *Le Protestant français* (París, 1953), es un excelente análisis psico-sociológico. Véase también el cuaderno de «Présences» (Plon, 1945), *Protestantisme Français.*

Estados Unidos. — La obra reciente más importante es la de Will Herberg, *Protestants, catholiques, israélites, la religion dans la Société des États-Unis* (trad. francesa, París, 1960), seguida de una amplia bibliografía. Pero el tema ha sido tratado a menudo, por ejemplo: Ch. Bastide, *La Religion et les Églises aux États-Unis* (París, 1918); V. Monod y H. Anet, *Les Forces du Protestantisme americain contemporain* (París, 1921), y en inglés, H. W. Schneider.

Entre las obras generales, la ya clásica de André Siegfried, *Les Etats-Unis d'aujourd-hui,* aparecida en 1929, consagra a los problemas religiosos páginas célebres. Véase también André Maurois, Jean Canu, Alexandre Viatte y, sobre todo, de categoría igual a la de Siegfried, *Le nouveau Nouveau Monde* de Claude Jullien.

América Latina. — Un buen resumen en inglés: W. Stanley Rycroft, *Religion and Faith in Latin America* (Filadelfia, 1958). En francés, numerosos trabajos de Émile G. Léonard, especialmente *Formation d'une Société protestante au Brésil* (homenaje a Lucien Febvre, 1953). Y en «Recherches et débats», *Les Pentecostistes au Chili,* por el Rvdo. Padre Arturo Gaete (mayo 1956).

Las Misiones protestantes. — Las obras católicas sobre las misiones citadas en nuestros tomos precedentes hablan también de las Misiones protestantes: Deschamps, Dumesnil, Delacroix, Sejès, etc. Evidentemente, para estar documentado sobre la cuestión no hay nada mejor que el gigantesco trabajo de K. S. Latourette, *History of the Expansion of Christianity,* en diez volúmenes, publicado por la Universidad de Yale, U.S.A. (desde 1935). Existen en francés varias publicaciones breves sobre tema misional, publicadas por la «Societé Missionnaire», e innumerables monografías de misiones de diversas obediencias en distintos países. Véanse las páginas de Maurice Leenhardt en *Protestantisme Français;* Pannier y Mondain, *L'Expansion française outre-mer et les protestants* (París, 1931); *Le Livre d'or du Lessouto* (1908); G. Mondain, *Un siècle de Missions protestantes à Madagascar* (reed. 1948), y los recuerdos de dos pastores, Maurice y Raymond Leenhardt.

Capítulo III

ALMA Y ESPIRITU DEL PROTESTANTISMO

Los movimientos de «despertar». — Han sido estudiados en numerosas obras. Una de las más interesantes sigue siendo la de Léon Maury, *Le Réveil religieux à Genève et en France* (París, 1898). Las cartas de Félix Neff fueron reeditadas en Dieulefit en 1934. La

parte consagrada a estos movimientos por Émile G. Léonard en su gran *Histoire* es, sin duda, lo mejor del libro. Véase también Y. Brilioth, *The Anglican Revival* (1925); Elie Bois, *Le Réveil au Pays de Galles* (París, 1906); J. de Mestral-Combremont (1930) o H. Perrochon (1947) sobre Alexandre Vinet; sobre *Grundtvig*, un libro de Karl Koch (Ginebra, 1943); Jacques Blocher, *Le Réveil du XVIII siècle en Amérique du Nord* (París, 1952).

Kierkegaard. — Un buen libro de conjunto es *K. par lui-même*, de Marguerite Grimault (París, 1934). Véase también *Les Études Kierkegaardiennes*, de Jean Wahl (París, 1949), y *Le vrai visage de K.*, por P. Mesnard (París, 1948).

Schleiermacher. — Tissot (1853) y Goy (1868) le dedicaron varios estudios. Trabajos sólidos son los de Lichtenberger y Goyau.

El Ejército de Salvación. — En francés están publicadas las cartas de William Booth, las *Reflexions* de A. Peyron (1924), los libros de Mildred Duft sobre *Catherine Booth* (París, 1941), de G. Brabant sobre *William Booth* (París, 1948), y la abundante documentación del Ejército de Salvación.

La Renovación bíblica y teológica. — Una obra de primer orden es la de Suzanne de Dietrich, *La Renouveau biblique* (París, 1945); Karl Barth escribió un opúsculo *La Théologie évangélique au XIX siècle* (Ginebra, 1958). Sobre Karl Barth son muy numerosos los trabajos: Visser't Hooft, Victor Monod. El más sencillo resumen es el de Georges Casalis, *Portrait de Karl Barth* (Ginebra, 1940). Véase también Jean Rilliet, *Karl Barth, théologien existentialiste* (Neuchatel, 1952). Recordemos que han estudiado también a Barth numerosos católicos, especialmente los Padres Bouillard Jérome Hamer, Hans Küng, Congar, Urs von Balthazar. — Sobre Tillich son recomendables los trabajos del pastor Gabus. — Sobre Bultmann, la obra fundamental es la de Giovanni Miegge, *L'Evangile et le mythe dans la pensée de B.* (Neuchâtel y París, 1958); véase el interesantísimo ensayo del Rvdo. Padre Marlé, *Le Problème théologique de l'herméneutique* (París, 1963). — En sentido opuesto, Oscar Cullmann, *La Tradition* (París, 1953), y el libro últimamente consagrado a Bultmann (1965).

El Rearme moral. — Frank Buschman *Refaire le Monde* (prólogo de Robert Schuman, París, 1950); Didier Lazard, *Le Réarmement moral* (París, 1949) y las discusiones entre Visser't Hooft *(Foi et Vie,* 1933) y Émile Brünner (Ginebra, 1935).

Monaquismo protestante. — François Biot *Communautés protestantes* (París, 1961). Sobre Taizé, numerosos reportajes en toda clase de revistas: buen resumen en el número especial de *Fêtes et Saisons.* Sobre grandes figuras espirituales y morales del protestantismo citaremos *La Nuée des temoins*, de Wilfried Monod (1928); el pequeño libro de Camille Devret sobre Kagawa (Estrasburgo, 1961); *Adolphe Monod*, por C. E. Babut (1902); *Oberlin*, de Camille Leenhardt (1910); *Daniel Legrand*, de Raymond Weiss (París, 1926); *John Bost*, por Rey Lescure (París, 1959); *Charles Gide*, por A. Lavondés (Uzés, 1958); *Tommy Fallot*, tesis doctoral de Marc Boegner, etc. Pero repetiremos una vez más que estas notas bibliográficas no tienen la pretensión de ser exhaustivas...

Capítulo IV

LA HERENCIA DE BIZANCIO. LA IGLESIA ORTODOXA

La ortodoxia ha suscitado un vivo movimiento de interés desde hace unos treinta años, y la bibliografía sobre el tema crece sin cesar. Son numerosísimas las obras en francés, inglés y alemán. Uno de los mejores trabajos de conjunto sobre la ortodoxia es *The Orthodox Easter Church* (Londres, 1932), de A. Fortescue, a quien debemos muchas informaciones.

Tampoco indicamos los artículos, muy numerosos, aparecidos en periódicos, revistas, como *Etudes*, *Revue Nouvelle* (Bruselas), *Vie spirituelle*, *Ecclesia*, y los órganos especializados, como *Contacts*, o *Le Messager*. Nos limitamos a recordar los «dossiers» de *Informations catholiques internationales*.

Siguen teniendo gran interés los trabajos del Padre Gratieux. La obra de conjunto más manejable es el manual del Rvdo. Padre R. Janin, *Églises orientales et rites orientaux* (París, 1955), que estudia también las iglesias nestorianas y monofisitas, de las que trataremos en el capítulo siguiente. *Les Églises separées d'Orient* (París, 1927). Otra visión general es la de G. Zananiri, *Papes et Patriarches* (París, 1962); y en C. Gatti y C. Korolevvskij, *I Ritti e le Chiese orientali* (Génova, 1942). Véase también el libro ya citado de G. Welter *Histoire des sectes chrétiennes* (París, 1950).

Una visión casi completa nos la proporcionan dos obras que son verdaderamente complementarias, la de Jean Meyendorff, *L'Église orthodoxe hier et aujourd'hui* (París, 1960), cuadro general, tan claro como documentado, y la de Olivier Clément, penetrante exposición de la espiritualidad ortodoxa, *L'Église orthodoxe* (París, 1961), escrita por un ortodoxo occidental; o bien, debido a un católico, el del Rvdo. Padre Le Guillou, *L'Esprit de l'Orthodoxie grecque et russe* (París, 1961). Para un estudio más profundo puede verse *L'Orthodoxie*, de G. Bulgakov (reed. en 1959, Balzon d'Allonnes) y *L'Orthodoxie*, del Padre Evdokimov (París-Neuchâtel, 1959).

Los rasgos particulares de la espiritualidad ortodoxa han sido objeto de numerosos estudios tanto en el aspecto doctrinal, como *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient* (París, 1944), de V. Lossky, como en lo que se refiere a los métodos, especialmente a la «plegaria del corazón», sobre la que se puede leer la obra firmada por «un monje de la iglesia de Oriente», *La Prière du Coeur* (Chèvetogne, reed. 1959), y las páginas que le han consagrado J. Meyendorff, en *San Gregoire Palamas* (1959) y Oliver Clément en *Byzance et le Christianisme* (París, 1964). Sobre esta cuestión es fundamental la obra de L. Ouspesnsky, *Essai sur la théologie de l'icone dans l'Église orthodoxe*. Entre los numerosos libros consagrados a las *Liturgies d'Orient*, recordaremos especialmente el del Rev. Padre I. H. Dalmais (París, 1959) y el de Helena Lubienska de Lenval (París, 1962).

Entre las obras que pueden dar una idea exacta y viva de las iglesias griegas y melkitas destacan especialmente dos: la de Pierre Rondot, *Les Chrétiens d'Orient* (París, 1955), que contiene los análisis más justos de la situación de las diversas comunidades, y la de Jules Leroy. *Moines et Monastères du Proche-Orient* (París, 1957), excelente relato de viaje, apoyado en una gran erudición. Renunciamos a reseñar los reportajes, numerosísimos, que se han dedicado al Monte Athos; recordaremos, sin embargo, el de Jean Décarreaux, *Une République de moines* (París, 1956).

Sobre la iglesia rusa, el libro *L'Église russe*, de Brian-Chaninov (París, 1928), que sigue siendo útil en lo que se refiere a la historia, y para la evolución espiritual, el bello ensayo de J. N. Danzas, *L'Itinéraire religieux de la conscience russe* (Juvisy, 1935). Para comprender el sentido particular de la espiritualidad rusa se recomiendan especialmente dos obras: Dino Barsotti, *Le Christianisme russe* (París, 1963), y *Essai sur la Sainteté en Russie* (Brujas, 1953), de Ivan Kologrivoff. Para un estudio de los hechos y un cuadro de la situación reciente existen numerosas obras, escritas a menudo por viajeros un poco apresurados; entre los más recientes, la mejor parece la de Constantin de Grunewal, *La Vie religieuse en U.R.S.S.* (París, 1961). Un valioso «dossier», aparecido en 1954 en *La Documentation française*, referente al período 1930 y siguientes, ofrecía hasta ahora la mejor colección documental sobre el problema religioso en la U.R.S.S. Pero en 1963, en París, se publicó una obra verdaderamente considerable, la de Nikita Struve, *Les Chrétiens en U.R.S.S.* A este completo cuadro debemos muchas de las informaciones de estas páginas.

Y nuevamente recordaremos el gran libro del Padre Congar *Chrétiens desunis* ya citado.

Capítulo V

LAS ANTIGUAS SEPARADAS DE ASIA Y AFRICA

Gran número de obras citadas para el capítulo precedente conciernen también a éste, especialmente las del Padre Janin, del Padre Zananiri, de Gatti y Korokevski, de Pierre Rondot (especialmente interesante aquí), de J. Leroy, así como las consagradas a las Liturgias orientales. Son inapreciables las noticias que proporciona el *Dictionnaire de Théologie Catholique* y del *Dictionnaire d'Histoire et de Geographie ecclésiastiques,* especialmente las del primero, que son debidas al Cardenal Tisserant. Véanse también los capítulos de *Histoire générale des religions,* de Gorce y Mortier; y también H. Musset, *Histoire du Christianisme, spécialement en Orient* (Jerusalén, 1943). Los «dossiers» de *Actualité religieuse* y de *Informations catholiques,* los números especiales de *Vivante Afrique* (para los coptos y los egipcios) contienen también noticias preciosas. Para la historia de estas diversas comunidades cristianas antes de 1789 remitimos al lector a los tomos precedentes de esta *Historia* y a sus notas bibliográficas. Nos limitamos aquí a indicar algunos trabajos particularmente interesantes para cada una de estas iglesias.

Sobre los nestorianos, los artículos de Amman y del Cardenal Tisserant, en D.T.C. y el de Y. Tfinkdje, en el *Annuaire pontifical.*

Sobre el monofisismo y los jacobitas, el artículo de Jugie en D.T.C. y los de Ziadé y Vailhé sobre las iglesias sirias.

Existe una bibliografía amplísima sobre los armenios. Señalaremos la gran *Histoire de l'Arménie,* de René Grousset, aunque acaba en 1801. Esta obra ilumina muchos aspectos del destino doloroso del pueblo armenio. Véase B. Kassardjian *L'Église apostolique arménienne et sa doctrine* (París, 1943); Monseñor Ormanian, *L'Église arménienne* (París, 1910); K. J. Basmadjian, *Histoire moderne des arméniens* (París, 1922), y la *Bibliographie de l'Arménie,* de A. Nazarian (París, 1946).

Sobre las comunidades de Malabar, la bibliografía es especialmente inglesa; por ejemplo A. Fortescue, *The Lesser & Eastern Churches* (Londres, 1913); J. C. Panjikaram, *Christianity in Malabar* (Roma, 1926, en *Orientalia christiana*), pero sobre todo el artículo del Cardenal Tisserant en D.T.C. y el interesante reportaje de E. R. Hambye en *Documentation catholique,* XLIX, 1952.

La historia de los coptos ha sido objeto de estudio por el Padre Sylvestre Chauleur, *Histoire des Coptes* (París, 1960), con importante bibliografía. Véase el capítulo del Cardenal Tisserant en *Histoire générale des Religions;* J. B. Coubleaux, *Histoire politique et religieuse d'Abyssinie* (París, 1929); J. Doresse, *L'Ethiopie antique et moderne* (París, 1956); y el reportaje de Maxime Cléret, *Ethiopie fidèle à la Croix* (París, 1957).

Capítulo VI

LA TUNICA SIN COSTURA

La bibliografía sobre este tema ha crecido desmesuradamente desde 1959; han aparecido docenas de obras en todas las lenguas: unas, doctrinales; otras, históricas. Nos limitaremos a indicar las principales, las que verdaderamente puedan ayudar al lector que desee profundizar en la cuestión. Todas las que citamos contienen notas bibliográficas. Pero si nos viéramos obligados a citar sólo un volumen nuestra elección sería *Petite Histoire du mouvement oecuménique,* del Padre Georges Tavard (París, 1960), modelo de claridad y de concisión, que expone con equidad los puntos de vista católico y protestante.

Conviene clasificar las obras según los puntos de vista confesionales:

Desde el punto de vista protestante y anglicano el libro más importante es el de Ruth House y Stephan Neill, *A History of the Ecomenical Movement* (Londres, 1954). Esta obra estu-

dia sólo el período que va de 1517 a 1948. *L'Unité chrétienne*, de André Paul, aparecida en 1930 en París, tuvo el mérito inmenso de ser la primera en tratar objetivamente el tema. El resumen más claro del *Mouvement oecuménique* es obra de Berthe Gavalda, en un precioso «Que sais-je?» (París, 1959). Véase también Conord, *Brève histoire de l'oecuménisme*. Entre los principales y más accesibles trabajos citaremos: Marc Boegner, *Le problème de l'Unité chrétienne* (París, 1946); W. A. Visser't Hooft, *Le Protestantisme et le Mouvement oecuménique* (París, 1935) y *Le Conseil oecuménique des Églises* (reed., 1962); Robert Werner, *L'Unité protestante, les faits et les idées* (París, 1925); el cuaderno *Protestantisme français* (París, 1945). — Han aparecido y siguen apareciendo numerosísimos trabajos doctrinales en libros y en revistas protestantes, en *Foi et Vie*, especialmente, en gran número. — Limitémonos a una alusión a los libritos, tan valiosos, de Roger Schutz y Max Thurian, desde Taizé. — *L'Église d'Angleterre et le Saint-Siège*, de Spencer Jones (uno de los promotores de la plegaria por la Unidad). (París, 1951) es interesante para comprender la actitud de la «High Church».

Desde el punto de vista ortodoxo, Jerôme Kotsonir, *Intercommunion* (Atenas y Damasco, 1957); Pierre Kovalevski, *L'Unité de l'Église* (Chauny, Aisne, 1946); L. A. Zander, *Vision and action, the problems of Ecumenism* (Londres, 1948). Los volúmenes de homenaje a Dom Lambert Beauduin (Chèvetogne, 1954-55) *L'Église et les Églises*, notablemente objetivos, asociando a ortodoxos y católicos.

Desde el punto de vista católico, la abundancia de publicaciones es particularmente notable desde 1959, en contraste con la relativa escasez del período anterior. En el texto hemos destacado la importancia de *L'Unité dans l'Église*, de Moehler (Reed. francesa en 1938), y de *Chrétiens désunis*, del Reverendo Padre Y. Congar, aparecido en 1937. Recordemos del mismo autor *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (1950) y *Chrétiens en dialogue* (1963). *L'Introduction à l'oecuménisme*, del Reverendo Padre Maurice Villain, puesta al día en 1964, constituye una base para el estudio de conjunto del tema; *Oecuménisme*, de Gérard Viatte, citado anteriormente, es un buen resumen. También lo es el de François Biot, *L'Église face aux chrétiens séparés*, y el del Padre Michalon *L'Unité des chrétiens* (París, 1965). Hay otros libros más doctrinales también ricos en contenido: Roger Aubert, *Problèmes de l'Unité chrétienne* y *Le Saint-Siège et l'union des Églises;* Karl Adam, *Vers l'Unité chrétienne* (París, 1949); C. J. Dumont, *Les Voies de l'unité chrétienne* (París, 1954) y el gran trabajo de G. Thils, *Histoire doctrinale du Mouvement oecuménique* (Lovaina, 1955). Sobre el Padre Couturier destaca el fervoroso libro del Padre Maurice Villain (París, 1957) y sus propios escritos: *Rapprochements entre les chrétiens au XX siècle* (Le Puy, 1944). Y aún habría que citar muchas otras obras: del Cardenal Journet, del Reverendo Padre Charles Boyer, del Cardenal Bea, etcétera... Una de las más recientes (París, 1964) y de las más interesantes: *Les Églises à la recherche d'une seule Église*, del Padre Bernard Leeming. Véanse también las revistas *Istina, Irenikon, Unitas* y la colección de *Actualités religieuses* y de *Informations catholiques* ya citadas.

Y, en fin, con referencia a la tentativa de incorporación de la iglesia anglicana a Roma y a los protagonistas de estos dos episodios se han publicado muchas obras. Se encontrará una lista casi completa en *Anglicans et catholiques, le problème de l'Union anglo-romaine*, por J. de Bivort de la Saudée (París, 1948). Hay que citar, sin embargo, aparte el emocionante libro del Padre Albert Gratieux, *L'Amitié au service de l'Union, Lord Halifax et l'abbé Portal* (París, 1951) y los preciosos recuerdos de Jean Guitton, *Dialogue avec les précurseurs* (París, 1964).

CUADRO CRONOLOGICO

Fechas	*Acontecimientos políticos, intelectuales y sociales*	*Relación con hechos de la Iglesia Católica*	*Iglesias orientales*	*Iglesias nacidas de la Reforma*	*Historia de la Unidad*
1789	Revolución francesa.				
1790		En Francia, Constitución Civil del Clero.			
1791		Comienzo de la persecución religiosa en Francia.		Muerte de Wesley, fundador del metodismo. — En Francia los protestantes logran la igualdad de derechos. — Sociedad Baptista Misionera.	
1792	10 de agosto: Caída de la Monarquía francesa.				
1793	21 enero: Ejecución de Luis XVI. — Segundo reparto de Polonia.	En Francia se agravan las persecuciones. Emigran numerosos sacerdotes. Fiesta de la Diosa Razón.	*Filocalia de los Santos* traducida al ruso.		
1794	En Francia, el Terror.	Robespierre y la Fiesta del Ser Supremo.	Muerte del gran *Staretz* ruso Paissy Velitchkowski.		
1795	Tercero y último reparto de Polonia.			Sociedad Misionera de Londres.	
1798	Bonaparte desembarca en Egipto. — Roma es ocupada por los franceses.				
1799	Golpe de Estado de Napoleón Bonaparte (18-19 brumario).	En Francia, retorno a la paz religiosa.— Muerte del Papa Pío VI.			
1800		Elección del Papa Pío VII.			
1801	Alejandro I, Zar 1801-1825. — Las tropas francesas abandonan Egipto.	En Francia, Concordato.			

11 de octubre de 1962: se abre en San Pedro de Roma el Concilio Vaticano II. «Ecuménico» porque reúne a los obispos católicos de todo el mundo, lo será también porque, por primera vez, se abordará la causa de la unidad con espíritu abierto a las Iglesias no católicas. Abajo, algunos de los «observadores» invitados al concilio: en segunda fila, laicos; en la primera, representantes de las Iglesias orientales separadas, principalmente de la Rusa.





1802	El territorio de Montbéliard (luterano) es unido a Francia.					
1803				En Alemania, muerte de Herder.		
1804	Coronación de Napoleón por el Papa Pío VII: Imperio Francés. — Primera insurrección servia contra los turcos.			En Londres, la *Bible Society*.		
1806	Hegel: *Fenomenología del Espíritu*.					
1807	Abolición de la trata de negros.					
1808		Conflicto de Napoleón con Pío VII.				
1812	Campaña de Rusia.	Pío VII en Fontainebleau.				
1813				Desarrollo de los baptistas: *Baptist Union*. — Nacimiento de Kierkegaard.		
1814	Primera abdicación de Napoleón.	Pío VII vuelve a Roma.				
1815	Waterloo. Caída definitiva de Napoleón. Congreso de Viena. Gobierno de Luis XVIII.					
1816	Autonomía de Servia.			Despertar en Ginebra. American Bible Society.		
1817				Federico Guillermo III y la «iglesia unida» en Prusia.		
1818				Sociedad Bíblica, en Francia.		
1821	Guerra de Independencia de Grecia.		El patriarca de Constantinopla ahorcado por los turcos.			
1822	Matanzas de Quíos.					

Fechas	*Acontecimientos políticos, intelectuales y sociales*	*Relación con hechos de la Iglesia Católica*	*Iglesias orientales*	*Iglesias nacidas de la Reforma*	*Historia de la Unidad*
1823		Muerte de Pío VII. – Elección de León XII.			
1824	Carlos X, Rey de Francia (1824-1830).			Sociedad Misionera de París.	Moehler publica *La Unidad de la Iglesia.*
1825	Nicolás I, Zar de Rusia (1825-1855).				
1826				Muerte de Oberlin, el pastor de Ban-de-la-Roche.	
1827	Victoria de Navarino sobre los turcos.				
1828	Los rusos en Armenia.			Irving y las Comunidades apostólicas.	
1829		Muerte de León XII. Elección de Pío VIII.		Muerte de Félix Neff, el pastor de Queyras. – Abolición del Acta de Test (1829-1833).	
1830	Constitución del Reino de Grecia. – Independencia de Bélgica. – Ocupación de Argelia por Francia. – Caída de Carlos X. – Advenimiento en Francia de Luis Felipe.		La iglesia griega se declara «autocéfala».		
1831		Elección de Gregorio XVI.			Moehler publica *La Simbólica.*
1832	Mehemet Alí, pachá de El Cairo, se alza contra el Sultán.			Adolphe Monod «despierta» Lyón. – En Escocia, los Haldane. – En Alemania, Wichern crea la Rauhe Haus.	
1833			Muerte de Serafín de Sarov.	Inicio del Movimiento de Oxford en el anglicanismo. – Congregational Union.	
1834				Muerte de Schleiermacher.	
1835	Strauss publica su *Vida de Jesús.*				
1836	La Reina Victoria comienza a reinar en Inglaterra.		Los rusos intentan someter a la iglesia armenia.	Fliedner funda las Diaconisas alemanas.	
1838				Fundación en Estados Unidos de los Discípulos de Cristo.	Muerte de Moehler.
1839	Nuevo conflicto turco-egipcio.		El Sultán concede en principio la igualdad civil a los cristianos del Imperio turco.		
1840	Tratado de Londres. (Cuestión Oriente).			En Alemania, la Asociación General de Beneficencia. – En Inglaterra, Elizabeth Fry y la reforma de las prisiones. – Federico Guillermo IV de Prusia (1840-1859) reformador religioso.	
1841				Primeras religiosas anglicanas.	
1842			Matanza de armenios por los kurdos.		
1844		Movimiento anticatólico en los Estados Unidos.			
1845				G. Williams funda la Unión Cristiana de Jóvenes. – Noruega concede igualdad de cultos.	

Fechas	*Acontecimientos políticos, intelectuales y sociales*	*Relación con hechos de la Iglesia Católica*	*Iglesias orientales*	*Iglesias nacidas de la Reforma*	*Historia de la Unidad*
1846		Muerte de Gregorio XVI. — Elección de Pío IX.			La Alianza Evangélica.
1847				Muerte de Alexandre Vinet.	
1848	Revolución en París. — Caída de Luis Felipe. — Karl Marx publica el *Manifiesto del Partido Comunista.*		Carta de los metropolitanos en respuesta a la del Papa Pío IX.	En Escocia, fundación de la Alianza presbiteriana. — Wichern crea la Misión Interior de Alemania. — John Bost y los Asilos de la Force. — En Holanda, separación de Iglesia y Estado.	Pío IX dirige a los orientales la carta *In supremo Patri.*
1849				Dinamarca concede la igualdad de cultos.	
1850				Darby y los «Hermanos de Plymouth». — Pusey y los comienzos del ritualismo anglicano.	
1851	2 de diciembre: Golpe de Estado de Luis Napoleón.				
1852	El Imperio francés.				
1854	Guerra de Crimea.	Dogma de la Inmaculada Concepción.			
1855	Alejandro II, Zar (1855-1881).				
1856	Tratado de París (Cuestión de Oriente).		Los cristianos de Turquía obtienen, en principio, la igualdad política.	Muerte de Kierkegaard.	
1858	Autonomía de Rumania.	Apariciones en Lourdes.			
1859	Darwin publica *El Origen de las Especies.*			El protestantismo liberal va ganando importancia.	El P. Guettée funda L' Union Chrétienne.
1860			Los drusos hacen una matanza de cristianos del Líbano.	Ellen Gould White y los Adventistas del Séptimo Día. — Vermeil y las Diaconisas francesas.	
1861	Fundación del Reino de Italia. — Abolición de la servidumbre en Rusia.				
1863	Renan publica su *Vida de Jesús.*			En Sudáfrica, asunto Colenso.	Publicación de la *Union Review.*
1864		*Quanta Cura, y Syllabus.*		Primer obispo anglicano negro.	Condenación por el Santo Oficio de la Asociación (inglesa) para la Unidad.
1865			Relato de un peregrino ruso.	William Booth y el *Ejército de Salvación.* — En los Estados Unidos, el «Social Gospel».	*Anglican and Eastern Churches Association.*
1866	La Primera Internacional. — Austria vencida en Sadowa. — Estatuto constitucional en Egipto.			Pressensé reacciona contra los excesos de la «crítica libre». — En los Estados Unidos, el Ku-Klux-Klan.	Fundación de la *Conferencia continental de las misiones.*
1867	Independencia de Servia. — Primer volumen de *El Capital,* de Marx.			Constitución de la Comunión anglicana (Conferencia de Lambeth).	
1868	En Japón, inicio de la era Meiji.	Bula *Aeterni Patris* convocando el Concilio Ecuménico Vaticano I.		Erección en Alemania de una estatua monumental de Lutero.	
1869		Apertura del Concilio Ecuménico Vaticano I.	La jerarquía ortodoxa rechaza la invitación al Concilio Ecuménico Vaticano I.		Bula *Aeterni Patris.*

Fechas	*Acontecimientos políticos, intelectuales y sociales*	*Relación con hechos de la Iglesia Católica*	*Iglesias orientales*	*Iglesias nacidas de la Reforma*	*Historia de la Unidad*
1870	Toma de Roma por los piamonteses. Interrupción del Concilio Vaticano I. — Guerra franco-alemana. Caída del Imperio francés y proclamación de la III República.	Definición del Dogma de la Infalibilidad pontificia.	Fundación de la Sociedad misionera ortodoxa. La iglesia búlgara se declara «autocéfala».		
1871	Proclamación del Imperio alemán.	Cisma de los «Viejos Católicos». — En Alemania, inicio de la *Kulturkampf*.			
1872		Monseñor Mermillod y la *Pequeña Kulturkampf* suiza.			Acción de Monseñor Strossmayer.
1873			En la iglesia copta los laicos crean un Consejo de Vigilancia.	Suecia concede la igualdad de cultos.	
1875				Alianza mundial de las iglesias reformadas.	
1876	Horrores turcos en Bulgaria.				
1877				Fundación del Ejército de Salvación.	
1878	Tratado de San Stefano. Cuestión de Oriente. Congreso de Berlín.				
1879		En Alemania va disminuyendo la violencia de la *Kulturkampf*.			
1881	Alejandro III, Zar de Rusia (1881-1894).		Muerte de Dostoyewski.		
1882		Los mártires de Uganda (anglicanos entre ellos).			
1884	Muerte de Karl Marx.				
1885			«Autocefalía» de la iglesia rumana.	Durante diez años, desarrollo del socialismo cristiano de Stöcker. — En Nimes, la Escuela de Charles Gide.	
1888	En Alemania empieza el reinado de Guillermo II.				
1889					La Unión de Utrecht, antiguo grupo jansenista, y «Viejos Católicos». — Lord Halifax conoce al Padre Portal.
1890	Renan publica *El porvenir de la Ciencia.*				
1891		La gran encíclica social *Rerum Novarum.*		Y en años sucesivos: renacimiento del monaquismo anglicano.	
1893					Parlamento de las Religiones, en Chicago.
1894	Nicolás II, Zar (1894-1917).	Llamamiento de León XIII a los orientales.	Los ortodoxos oponen un «no hay lugar» a la encíclica *Praeclara.* — Muerte de Teófano el Recluso. Horribles matanzas en Armenia.		
1895			Las matanzas se extienden al Taurus.		

Fechas	Acontecimientos políticos, intelectuales y sociales	Relación con hechos de la Iglesia Católica	Iglesias orientales	Iglesias nacidas de la Reforma	Historia de la Unidad
1896	Derrota italiana en Adua (Etiopía).				*Apostolici Curae* declara inválidas las ordenaciones anglicanas. — León XIII establece una novena por la Unidad.
1897		*El Americanismo*, de P. Hecker.		Auguste Sabatier: *Filosofía de la Religión.*	
1898	El asunto Dreyfus en Francia.				
1899	Guerra de los Boers.				
1900			Muerte de Soloviev.	Fundación de la Alianza luterana.	
1901	Muerte de la Reina Victoria. Comienza a reinar Eduardo VII.			Publicaciones (liberales) de Albert Schweitzer referentes a Cristo.	
1902		Inicios de la crisis modernista.			
1903	Fundación del bolchevismo.	Muerte de León XIII. Es elegido Pío X.	Rusia despoja a la iglesia armenia.	Comisión central de las iglesias evangélicas de Alemania.	
1905	El Japón derrota a Rusia. Agitación revolucionaria en este país.		Comienzos de un movimiento reformador en Rusia.	La Alianza baptista universal. — Nacimiento y rápido desarrollo de los Movimientos de Pentecostés. — Los protestantes franceses aceptan el régimen de Asociaciones de culto.	
1907		Condenación del modernismo.		Federación protestante de Francia. — Rauschenbusch y el Cristianismo social en los EE. UU.	
1908			Muerte de Juan de Cronstadt. — En Atenas, nacimiento del movimiento *I Zoi.*	Baden Powell funda el scoutismo.	El P. Wattson crea la Octava de plegarias por la Unidad.
1909		Fundación del Instituto Bíblico.	Nuevas matanzas en Armenia.		
1910			Muerte de Tolstoi (1828-1910).	Congreso triunfal de Berlín (protestantismo liberal). — Resurrección del Desierto. — El Museo del Desierto.	Conferencia de Edimburgo (origen del movimiento ecuménico).
1912	Guerras balcánicas (1912-1913).				
1913			En Rusia, viva corriente para reclamar la restauración del Patriarcado.		
1914	Primera Guerra Mundial (28 de julio).	Muerte de Pío X. — Elección de Benedicto XV.			Fundación de la Alianza universal para la amistad por las iglesias (2 de agosto).
1915			Nuevas matanzas en Armenia y luego en todas las cristiandades del Oriente próximo.		
1917	Revolución rusa: 2 de marzo, liberal y socialista; 25 de octubre, comunista.	Fundación de la Congregación de las iglesias orientales.	Restablecimiento del Patriarcado de Moscú. Inicios de la persecución en Rusia.		
1918	11 de noviembre: Armisticio que pone fin a la guerra mundial.		En Rusia, separación de la Iglesia y el Estado; persecución violenta.		
1919	Los griegos atacan a los turcos en Anatolia.			Inicio de los trabajos de Karl Barth (nacido en 1884). — Frank Buchman crea los grupos de Oxford, futuro Rearme moral.	

Fechas	*Acontecimientos políticos, intelectuales y sociales*	*Relación con hechos de la Iglesia Católica*	*Iglesias orientales*	*Iglesias nacidas de la Reforma*	*Historia de la Unidad*
1920	Hambre en Rusia. — El tratado de Sèvres proclama la independencia de Armenia, que se convierte poco después en una república soviética.			Notable ley escolar holandesa. — Conferencia (anglicana) de Lambeth.	
1921	Revuelta antisoviética reprimida en Armenia.			Consejo Internacional de las Misiones.	Conversaciones de Malinas (hasta 1925).
1922	Lenin instaura las NEP. — Derrota de los griegos ante los turcos. — Mussolini al poder en Italia.		La iglesia servia se erige en Patriarcado. Se reanuda la matanza de cristianos en Turquía.	Federación alemana de las iglesias.	
1923	Mustafá Kemal dictador en Turquía.		El Patriarca Tikhon acepta el régimen soviético. Cesa casi por completo la persecución.		
1924	Muerte de Lenin. (1870-1924.)				
1925			Desarrollo de los «Sin Dios» en la U.R.S.S.		Fundación del Priorato de Amay para la Unión. — Congreso de Estocolmo (*Life and Work*).
1926	Stalin todopoderoso.				Fundación de Istina.
1927			Monseñor Sergio se adhiere al comunismo.	En Inglaterra, la cuestión del *Prayer Book*.	Congreso de Lausana (*Faith and Order*). — Fundación del Centro para la Unión de las iglesias en el Instituto Católico de París.
1928		Llamamientos del Papa Pío XI a los orientales.	Nueva persecución en la U.R.S.S.		Encíclica *Mortalios animos*.
1929		Acuerdos de Letrán, que ponen fin a la cuestión romana.			
1930	Hailé Selassié emperador de Etiopía.				
1931		*Quadragesimo anno.*			
1932				Karl Barth empieza la *Dogmática*.	
1933	Hitler canciller del Reich.		Persecución de los asirios en Irak.	Hitler intenta fundar la iglesia evangélica alemana.	El P. Couturier da su verdadero sentido a la Semana de oración por la Unidad.
1934	Las grandes purgas en la U.R.S.S.			La iglesia «confesante» alemana.	
1936	Comienza la guerra de España.				
1937		Encíclicas de Pío XI contra el comunismo y contra el nacionalsocialismo.			El P. Congar publica *Chrétiens desunis*. — Reuniones de Oxford y Edimburgo (*Faith and Order* y *Life and Work*).
1938	Nuevas purgas en la U.R.S.S. — Hitler realiza el *Anschluss* de Austria.		Nueva oleada de persecuciones en Rusia.		Max Metzger crea *Una Sanctis*.
1939	1 de septiembre: invasión de Polonia por Hitler. Comienza la Segunda Guerra Mundial.	Muerte de Pío XI. — Elección de Pío XII			
1940				Inicios de Billy Graham. Fundación del Comité Central maronita. — Roger Schutz se instala en Taizé. — Bultmann publica *Nuevo Testamento y Mitología*.	
1941	Hitler ataca a la U.R.S.S.				

Fechas	*Acontecimientos políticos, intelectuales y sociales*	*Relación con hechos de la Iglesia Católica*	*Iglesias orientales*	*Iglesias nacidas de la Reforma*	*Historia de la Unidad*
1943		Encíclica *Divino afflante Spiritu*, sobre la *Biblia*.	Normalización de relaciones entre el régimen y la Iglesia en la U.R.S.S. — Supresión del movimiento «Sin Dios».		
1944			Muerte del patriarca Sergio. Elección del patriarca Alexis.	En Rusia, la Unión baptista.	La encíclica, *Orientalis Ecclesia*, de Pío XII, exalta a San Cirilo de Alejandría.
1945	Conferencia de Yalta: partición de Europa, favorable a los soviets. — La bomba atómica en Hiroshima.		Renacimiento de la Iglesia en la U.R.S.S.	Roger Schutz instala definitivamente en Borgoña la comunidad de Taizé. — Los Hermanos hutterianos en Paraguay.	
1946	Derrota de Alemania. — Inicios de la Guerra de Indochina.			Alianza bíblica universal.	
1947	Los ingleses abandonan la India.		Reconstitución del movimiento «Sin Dios» en la U.R.S.S.	Federación mundial luterana.	Fundación de la iglesia de la India del Sur. — El R. P. Boyer funda en Roma el Centro *Unitas*.
1948					Fundación (en Amsterdam) del Consejo ecuménico de las iglesias.
1949	La República Popular China.				El Santo Oficio fija condiciones para la acción ecuménica de los católicos.
1950	El «Telón de acero». La Guerra de Corea.				
1951			La iglesia etíope se independiza de la iglesia copta de Egipto.	Fundación del Consejo metodista mundial. — Tillich publica su *Teología sistemática*.	Mons. Willebrands funda la *Conferencia sobre las cuestiones ecuménicas*.
1952					Reunión de Lund *(Faith and Order)*.
1953	Muerte de Stalin (1879-1953).				
1954	Crisis en la U.R.S.S.: Nikita Khruschev se convierte en amo del régimen. — Empieza la Guerra de Argelia.		El patriarca copto es secuestrado por sus fieles.		Reunión en Evanston del Consejo ecuménico de las iglesias. — Fundación de *Die Sammlung*.
1955			Disturbios anticristianos en Constantinopla.		
1956	Revuelta de Budapest y represión rusa. — Crisis de Suez.				
1958		Muerte de Pío XII y elección de Juan XXIII.			
1959		Juan XXIII anuncia la convocación de un Concilio ecuménico Vaticano II (25 de enero).	Nueva oleada de persecuciones en la U.R.S.S. Desarrollo del movimiento ateo.		Anuncio por el Papa Juan XXIII de que uno de los fines del Concilio sería la Unión de los Cristianos.

INDICE ONOMASTICO

INDICE

Esta obra ha sido confeccionada por el
CIRCULO DE AMIGOS DE LA HISTORIA
según maquetas originales
propiedad de Editions de Crémille, Genève
Ha sido compuesta en tipo Walbaum del cuerpo 9

Esta edición está exclusivamente reservada
a los suscriptores

Depósito legal B. 45783-71
Compuesto, impreso y encuadernado por
Printer, industria gráfica sa. Tuset, 19 Barcelona
San Vicente dels Horts 1971
Printed in Spain